مقالہ برائے پی ایچ ڈی

قیاس کی شرعی حیثیت و ضرورت
ایک تحقیقی جائزہ

تحقیق کار

ڈاکٹر محمد اویس معصومی



تلاش حق فاؤنڈیشن

تلاش حق فاؤنڈیشن

پی۔او بکس 8778 صدر کراچی۔

فون نمبر : 0345-2255080, 0300-7255711

E-mail : talashehaq@yahoo.com



”قیاس کی شرعی حیثیت وضرورت
ایک تحقیقی جائزہ“

(مقالہ برائے پی ایچ ڈی)

(تحقیق کار)

ڈاکٹر محمد اویس معصومی

ناشر

تلاشِ حق فاؤنڈیشن

پی او بکس ۸۷۷۸ صدر، کراچی۔

0345-2255080 - 0300-7255711

E-mail: talashehaq@yahoo.com

نام کتاب	:	قیاس کی شرعی حیثیت وضرورت......ایک تحقیقی جائزہ			
تحقیق	:	ڈاکٹر محمد اویس معصومی			
اشاعت اوّل	:	اپریل ۲۰۱۳ء	تعداد	:	ایک ہزار
اشاعت دوم	:	مئی ۲۰۱۷ء	تعداد	:	گیارہ سو
کمپوزنگ	:	حافظ محمد عظیم (سندھ آرکائز)			
طباعت	:	حافظ محمد عابد سعید (0300-3340980)			
ناشر	:	تلاشِ حق فاؤنڈیشن			
قیمت	:	۶۰۰ روپے			

ملنے کا پتہ:

۱۔ جامع مسجد مؤمن، بریگیڈ پولیس لین جیکب لین، کراچی۔

۲۔ جامع مسجد العمر، پتھر روڈ، گرین ٹاؤن، کراچی۔

0300-7255711, 0345-2255080

۳۔ ضیاء القرآن پبلی کیشنز، اُردو بازار، کراچی۔

۴۔ مکتبہ رضویہ، آرام باغ، کراچی۔

۵۔ مکتبہ امام اعظم ابوحنیفہ، ہادیہ حلیمہ سینٹر، دکان نمبر ۲۴، اُردو بازار، لاہور۔

بسم اللّٰہ الرحمٰن الرحیم ط

’’اللہ کے نام سے شروع جو بے حد مہربان نہایت رحم والا ہے‘‘

رَبِّ زِدُنیِ عِلُماً ط

’’اے میرے رب میرے علم میں اضافہ فرما۔‘‘

بسم اللّٰہ الرحمٰن الرحیم ط

’’اللہ کے نام سے شروع جو بے حد مہربان نہایت رحم والا ہے‘‘

اِقُرَأ بِاِسُمِ رَبِّكَ الَّذِیُ خَلَقَ ج خَلَقَ الُاِنُسَانَ مِنُ عَلَقٍ ج اِقُرَأ وَرَبُّكَ الُاَ کُرَمُ لا الَّذِیُ عَلَّمَ بِالُقَلَمِ لا عَلَّمَ الُاِنُسَانَ مَالَم یَعلَمُ ط

’’پڑھ اپنے رب کے نام سے جس نے پیدا کیا۔ بنایا آدمی کو جمے ہوئے لہو سے۔ پڑھ اور تیرا رب بڑا کریم ہے۔ جس نے علم سکھایا قلم سے۔ سکھلایا آدمی کو جو وہ نہ جانتا تھا۔‘‘ (سورۃ علق: آیت نمبر ۱۔۵)

انتساب

میں اپنے اس (پی ایچ ڈی) کے مقالے کو اپنے والد گرامی پیر طریقت حضرت صوفی عبدالمجید دیوانہ مدظلہ العالی اور اپنی والدہ محترمہ نسیم اختر مدظلہا العالی کے نام کرتا ہوں۔ جنہوں نے اپنی ہر شب کو شب برأت بنائے رکھا۔ اور حرام کے جزیروں میں رہتے ہوئے، تنگی وعسرت کے باوجود ہمیں رزق حلال فراہم کیا۔ اور میرے جملہ اساتذہ کرام کے نام بھی!! کہ جن کی تعلیم وتربیت نے مجھ جیسے ''سنگ خارا'' کو رَشک ''آب پارہ'' بنا دیا ہے۔

اس موقع پر میں اپنی اہلیہ محترمہ کو بھی خراجِ تحسین پیش کرتا ہوں، جنہوں نے خواہشاتِ نفس کے ''فرعون'' سے ''آسیہ'' بن کر مقابلہ کیا۔ میرا اور اپنے ''پیارے بالکے'' باذان احمد کا ہر طرح سے خیال رکھا۔

اللہ کریم ان سب کا سائیہ وسنگ اور پرخلوص دعائیں ہمیشہ میرے ساتھ رکھے۔ (آمین)

فہرس الموضوعات

کلماتِ تہنیت

شائقین علم پر احسان !!

اُستاذ العلماء حضرت علامہ مختار احمد رومی مدظلہ العالی

(مدرس دارالعلوم محمدیہ غوثیہ، بھیرہ شریف، سرگودھا)

امت مسلمہ کو خداوند ذوالجلال نے ایک زندہ جاوید شریعت سے نوازا ہے، جس کے اُصول وضوابط اور قوانین پر نہ تو کلیۃً مہرانجماد ثبت ہے اور نہ ہی کھلی آزادی دی گئی ہے کہ ہر کہ ومہ اپنی من پسند تاویلات کرتا رہے۔ تاریخ اسلام شاہد ہے کہ دورِ رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے منشاءِ الوہیت و رسالت کو سمجھنے کے لئے اپنی عقول سلیمہ سے کام لیا۔ ان میں سے کچھ کے عمل کو خود نبی رحمت صلی اللہ علیہ وسلم نے بنظر تصویب و استحسان ملاحظہ فرما کر درست قرار دیا۔

چشمہ ٔحکمت وسنت سے سیراب ہونے والی عقلیں اپنی فکری قوتوں سے شریعت مطہرہ کو یسر ویمن کے علمبردار کی حیثیت سے اپنی قوم کے سامنے پیش کرتی رہیں۔ تا آنکہ اسلامی سلطنت کی وسعت کئی براعظموں تک پھیل گئی، تو سلسلۂ اجتہاد و استنباطِ احکام میں بھی وسعت آ گئی۔ مدینہ منورہ، مکہ مکرمہ، مصر، شام، عراق، کوفہ، بصرہ اور بغداد فقط مراکز علم ہی نہ تھے بلکہ چشمہ ہائے اجتہاد کے منابع بھی تھے۔

یہ سلسلہ تحقیق و تدقیق اس وقت تک جاری وساری رہا جب تک اُمت مسلمہ زبوں حالی اور فکری کنگالی کا شکار نہ ہوگئی۔ تقلید کے تیغ برداروں نے فقط شجر اجتہاد کی جڑیں ہی نہیں کاٹی تھیں بلکہ اہل فکر ونظر کو تقلید محض پر مجبور کر دیا تھا۔ جس دور میں اجتہاد کا نام لینا بھی اکابر کی گستاخی پر محمول کیا جائے، اس دور میں غزالی ورازی کیسے پیدا ہو سکتے ہیں؟

وقت ایک تیز دھار تلوار کی طرح اعصار و دھور کو عبور کرتا رہا۔ یہاں تک کہ ہند کی سرزمین میں ایک مردِ قلندر کا ظہور ہوا، جسے زمانہ دانائے راز، شاعر مشرق اور فیلسوف اسلام کے معزز القاب سے یاد کرتا ہے۔ اس مردِ دانا نے اپنی قوم کی خفیہ صلاحیتوں کو بیدا کرنے کے لئے انہیں تحقیق واجتہاد پر برانگیختہ کیا اور فرمایا:

اگر تقلید بودے شیوۂ خوب
پیمبر ہم رہِ اجداد رفتے

(اقبال رحمۃ اللہ علیہ)

یعنی اگر تقلید اچھی عادت ہوتی تو پیغمبر اسلام بھی اپنے آباء واجداد کی روش پر چلتے۔

دوسری جگہ ارشاد فرمایا:

تراش از تیشۂ خود جادۂ خویش
راہِ دیگراں رفتن عذاب است

پھر فرمایا:

رستہ بھی ڈھونڈ خضر کا سودا بھی چھوڑ دے

ڈاکٹر محمد اویس معصومی قابل صد مبارکباد ہیں جن کا قلم نشتر تحقیق ثابت ہوا۔ اس دورِ انحطاط وزوال میں جہاں ہر طرف تن آسانی کا راج ہے۔ معصومی صاحب نے اس اہم موضوع پر خامہ فرسائی کر کے اس دور کے محققین وشائقین علم پر ایک احسان فرمایا ہے۔ زیرنظر کتاب ''قیاس کی شرعی حیثیت وضرورت'' واقعی وقت کی اہم ضرورت ہے۔ جس میں فاضل مقالہ نگار نے قیاس واجتہاد کے کسی پہلو کو تشنہ نہیں چھوڑا۔ قدیم وجدید عربی، اردو کتب کے حوالہ جات اور تعریفات وامثلہ مصنف کی عرق ریزی اور علمی ثقاہت کی آئینہ دار ہیں۔ اہلیت اجتہاد وقیاس کا معیار بیان کر کے مصنف نے اس خیالِ باطل کو ختم کر دیا ہے جو ہر اَن پڑھ اناڑی کے دل میں مجتہد بننے کی ہوس کو جنم دیتا ہے۔

یہ کتاب محققین، اساتذہ، شائقین علم وبصیرت، طلبہ، وکلاء اور جدید علوم میں دلچسپی رکھنے والے تمام افراد کے لئے یکساں مفید ہے۔ اللہ تعالیٰ اپنے محبوب مکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے صدقے مصنف کے وجود کو اُمت مسلمہ کے لئے مزید نافع بنائے۔

آمین بجاہ طٰہٰ ویٰسین صلی اللہ علیہ وسلم

مختار احمد رومی

مدرس دار العلوم محمدیہ غوثیہ، بھیرہ

اعزاز کی بات!

اُستاذ العلماء حضرت علامہ محمد منشاء تابش قصوری مدظلہ العالی
(مدرس: جامعہ نظامیہ رضویہ، لاہور، خطیب جامع مسجد ظفریہ مرید کے شیخوپورہ)

محترم جناب ڈاکٹر محمد اویس معصومی زید علمہ نے محنت شاقہ کے بعد ساڑھے چار صد شاندار اور جاندار عنوانات کو نہایت بصیرت وفراست سے نبھاتے ہوئے اپنا مقالہ ''قیاس کی شرعی حیثیت وضرورت، ایک تحقیقی جائزہ'' ترتیب دیا ہے۔ اور اس عظیم علمی کاوش پر ڈاکٹریٹ کا اعزاز پایا ہے۔ بلاشبہ یہ مقالہ تشنگانِ علم کے لئے ایک علمی، تحقیقی، فقہی، بے مثال اور لازوال تحفہ ہے۔ جو ایک غریب، دیہاتی اور پسماندہ علاقے سے تعلق رکھنے والے شخص کیلئے بڑے اعزاز کی بات ہے۔ میں محترم ڈاکٹر صاحب کو ہدیۂ تبریک وتحسین پیش کرتا ہوں۔

محترم ڈاکٹر محمد اویس معصومی صاحب نے ''قیاس'' کے موضوع پر تحقیقی مقالہ لکھ کر فقہائے عصر اور اعلیٰ مناصب پر فائز ارباب عدل وانصاف (جسٹس حضرات) کے لئے قیاسِ شرعی کا راستہ آسان بنا دیا ہے۔ جبکہ مدارس دینیہ اور جدید علوم عصریہ کے طلباء کے لئے ایک جامع نصاب مرتب کر دیا ہے۔ مجھے یقین ہے کہ فضلائے مدارس عربیہ اور فقہاءِ امت اس سے خوب استفادہ کر سکتے ہیں۔ میں نے ڈاکٹر معصومی صاحب کی اس کتاب مستطاب کو جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور میں ایک فقہی جماعت میں اختیاری طور پر نصاب میں شامل کروا لیا ہے۔ میری کوشش ہے کہ اس مقالہ کو تنظیم المدارس کے نصاب میں بھی مستقل طور پر شامل کیا جائے۔

میرا وجدان کہتا ہے کہ ان شاء اللہ العزیز اس دور کی عظیم علمی کتابوں میں اس مقالہ کو اپنے موضوع اور کاملیت کے اعتبار سے اولیت کا شرف حاصل ہوگا۔ مقالہ کے آغاز میں جن علمی شخصیات کے ناموں سے تعارف کرایا گیا ہے، واقعتاً اس وقت وہ اپنے کام سے نام پیدا کر چکی ہیں۔ بالخصوص حضرت علامہ سید شاہ حسین گردیزی مدظلہ العالی بڑی محبت، محنت اور تندہی وخلوص سے ہر شعبۂ علم کی آبیاری وسرپرستی فرماتے ہیں۔

میری دعا ہے کہ مولا تعالیٰ اپنے حبیب پاک صلی اللہ علیہ وسلم کے صدقے اور طفیل محترم ڈاکٹر معصومی صاحب کے علم وعمل میں برکتیں عطا کرے اور دین متین کی مزید خدمت کا موقعہ مرحمت فرمائے۔ (آمین ثم آمین)

خیر اندیش

(محمد منشا تابش قصوری عفی اللہ عنہ)

ارمغانِ تحقیق

اُستاذ العلماء حضرت علامہ مفتی محمد عبدالعزیز سیالوی مدظلہ العالی

(رئیس دارالافتاء وشیخ الحدیث دارالعلوم قمرالاسلام، کراچی)

الحمدللہ رب العلمین الرحمن الرحیم. والعاقبۃ للمتقین والصلوٰۃ والسلام علی سید الانبیاء والمرسلین وآلہ وصحابہ اجمعین۔

فاضل جلیل، عالم نبیل، قابل فخر، عزیزم، حضرت علامہ مولانا، حافظ، قاری، ڈاکٹر محمد اویس معصومی زید شرفہ نے فقہ اسلامی کے چوتھے ماخذ ''قیاس'' پر جو تحقیقی مقالہ سپردِ قلم فرمایا ہے۔ اُس نے ہم اہل سنت والجماعت سنی حنفی بریلوی اکثریت کا سر فخر سے بلند کر دیا ہے۔

فقیر پر تقصیر نے اس عمدہ تحقیقی وتخلیقی شاہکار کا بغور مطالعہ کیا ہے۔ الحمدللہ! مصنف نے ''قیاس'' جیسے اہم، وسیع اور نسبتاً مشکل موضوع کو نہایت آسان پیرائے میں قرآن وسنت، اقوالِ صحابہ، اور آئمہ اُصول کے مؤقف ومسلک کے دلائل و براہین کے ساتھ مزین کیا ہے۔ بڑی عرق ریزی اور تلاش وجستجو کے بعد قابل رشک ارمغانِ تحقیق پیش کیا ہے۔ جدید دور کے جدید مسائل کے حل کے لئے اب اس سے استفادہ کرنا ہماری ذمہ داری ہے۔

''قیاس کی شرعی حیثیت وضرورت ایک تحقیقی جائزہ'' اہل علم کے لئے ایک انمول خزانہ ہے۔ جس کو ہر مدرسہ اور لائبریری کی زینت ہونا چاہئے۔ بلکہ اس عظیم کتاب کو اہلسنّت والجماعت کے مدارس میں درسِ نظامی کے نصاب میں شامل کر لیا جائے تو مبتدی ومنتہی طلبہ و طالبات کے لئے فصیح وبلیغ عربی اصطلاحات کے سمجھنے میں نہایت مدد ومعاون ثابت ہوگی۔

عزیزم ڈاکٹر محمد اویس معصومی سلمہ اللہ بااخلاق، باکردار، صالح اور ملنسار انسان ہیں۔ صاحب نسبت ہیں۔ علومِ عصری و دینی سے آراستہ ہیں ذوق مطالعہ کی لذت سے آشنا ہیں۔ اللہ کریم ان کی اس دینی خدمت کو قبول فرما کر ان کی مغفرت کا سبب بنائے۔ اور ان کی اس عظیم کتاب کو ہر عام وخاص کے لئے فیض رساں بنائے۔ (آمین)

فقیر مفتی محمد عبدالعزیز سیالوی غفرلہ

اوّلیت وشرفِ قبولیت

رفیق ملّت حضرت علامہ مفتی محمد رفیق حسنی مدظلہ العالی
(مہتمم: جامعہ اسلامیہ مدینۃ العلوم، گلستانِ جوہر، کراچی)

شریعت اسلامیہ کے بنیادی مآخذ چار ہیں۔قرآن، حدیث، اجماع اور قیاس۔ان سب کی اصل، بنیاد، اساس، منبع اور سرچشمہ قرآنِ کریم ہے۔قرآنِ کریم میں بعض احکام تو صراحتاً مذکور ہیں اور جو احکام قرآنِ کریم میں صراحتاً مذکور نہیں تھے، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے احادیث شریفہ میں اُن کی وضاحت فرما دی ہے۔ لہٰذا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اجتہادات و فیصلوں میں جو اصول کارفرما تھے وہی علم اصول فقہ کے نام سے مشہور ہوگئے۔ صحابہ کرام نے ان کی حفاظت کی اور سینہ بسینہ آگے بڑھاتے رہے تاآنکہ علوم وفنون کی تدوین کا آغاز ہوگیا۔گویا حدیثِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم نہ صرف قرآن کی تفسیر وتشریح بلکہ محافظ ونگہبان ہے۔

پھر جو احکام و مسائل قرآن وحدیث میں صراحتاً مذکور نہیں تھے۔تو صحابہ کرام، ائمہ مجتہدین اور اکابر علماء اُمت نے انہیں دو بنیادوں یعنی قرآن و حدیث کی روشنی میں مستنبط فرمایا۔جن مسائل پر اکابر کا اجماع ہوگیا وہ اجماعی مسائل قرار پائے اور جو مسائل اس کے علاوہ تھے اُن کو انہیں تین بنیادوں سے ماخوذ اُصولوں پر قیاس کرکے ان کی علت وحکم معلوم کیا گیا۔جسے ''فقہ'' کہا جاتا ہے۔

ائمہ مجتہدین نے اُصول اور کلیات وضع فرما کر ہر دور کے علماء کو اُس قابل بنا دیا ہے کہ وہ ان اُصولوں کی روشنی میں جدید فقہی مسائل کا حل تلاش کر سکتے ہیں قدیم و جدید مسائل میں تطبیق بھی پیدا کر سکتے ہیں۔شریعت اسلامیہ میں ان اُصولوں کے تحت غور وفکر، اجتہاد اور قیاس کیلئے دروازہ کھلا ہے اور آج بھی مختلف ادارے اور علماء حسب استعداد وضرورت اپنی بساط کے مطابق نہایت اخلاص ومحنت کے ساتھ تحقیق وجستجو کا سفر جاری رکھے ہوئے ہیں۔

جس سے معاشرے میں علماء کا وقار اور دین کا اعتبار قائم ہے۔ مثلاً ادارہ المصنفین بھیرہ شریف، منہاج القرآن لاہور، جامعہ اسلامیہ مدینۃ العلوم کراچی، علامہ غلام رسول سعیدی، علامہ سید شاحسین گردیزی، علامہ سید احمد علی شاہ سیفی اور مولانا مفتی منیب الرحمٰن وغیرہ ایسے کئی حضرات کا تحقیقی کام مختلف کتابوں کی شکل میں منظر عام پر آ چکا ہے۔

کائنات میں مسلسل تغیر وتبدل کی چکی چل رہی ہے۔ زمین کے مختلف گوشوں میں بسنے والوں کے حالات و حاجات اور مسائل و معاملات کے اُصول وفروع میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ اس کے باوجود کوئی مسئلہ ایسا نہیں ہے جس کا حل شریعت اسلامیہ پیش کرنے سے قاصر ہو کیونکہ اسلام ایک زندہ، متحرک دین ہے جو زمانے کو ساتھ لے کر چلتا ہے یہ اور بات ہے کہ ہم اسے جامد وفرسودہ جان کر، ناقابل عمل قرار دے کر اور اس کا مذاق اُڑا کر، اپنی جہالت کا اعلان کرتے پھریں۔ ؎

گر نہ بیند بروز شپرۂ چشم
چشمۂ آفتاب را چہ گناہ

فقۂ اسلامی کے اصول وضوابط اور قواعد کی بنیاد امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ (متوفی ۱۵۰ھ) نے ڈالی تھی۔ ''قیاس'' کو آپ ہی نے بطور قانون سب سے پہلے استعمال کیا اور اہل الرائے/ امام القیاسین کہلائے۔ آپ کے منہج ومسلک کو ہر دور اور ہر علاقے میں اُمت مسلمہ کے کثیر افراد نے پذیرائی بخشی۔ آپ کے اصول وقواعد میں موجود لچک، آسانی اور کشش نے اُمت کی اکثریت کو اپنی تقلید کی طرف راغب کیا۔ یہی وجہ ہے کہ محدثین ومحققین کی ایک بڑی جماعت نے آپ کے اصول وقواعد کو اپنایا اور فقہی جزئیات کی مزید تشریح وتوضیح پیش کی۔ آج دنیا کی دوتہائی مسلم اکثریت عبادات ومعاملات کی انجام دہی میں فقہ حنفی سے رہنمائی لیتی ہے۔

مجھے یہ جان کر نہایت خوشی ہوئی ہے کہ میرے آبائی علاقے تحصیل کروڑ، ضلع لیہ سے تعلق رکھنے والے، میرے پیر خانے آستانہ عالیہ پیر سواگ شریف کے پڑوسی عزیزم مولانا

ڈاکٹر محمد اویس معصومی کا مقالہ برائے پی ایچ ڈی (قیاس کی شرعی حیثیت وضرورت ایک تحقیقی جائزہ) اپنی پہلی ہی اشاعت میں علماء و محققین اور اساتذۂ فن سے خوب پذیرائی اور شرفِ قبولیت حاصل کئے ہوئے ہے، جو اس کا حق بھی ہے۔

علم اصول فقہ پر از آں تا ایں دم مختلف زبانوں میں نظم ونثر، طویل اور مختصر، بے شمار تالیفات وتصنیفات وجود میں آئی ہیں۔ مگر اردو زبان میں ''قیاس'' جیسے اہم اصول پر اتنی بڑی اور ضخیم کتاب اس سے پہلے منظر عام پر نہیں آئی ہے۔ لہٰذا بلا شبہ کہا جا سکتا ہے کہ عزیزم ڈاکٹر محمد اویس معصومی سلمہ اللہ الباری کی تصنیف لطیف ''قیاس کی شرعی حیثیت وضرورت ایک تحقیقی جائزہ'' کو اُردو زبان میں قیاس کے موضوع پر اوّلیت حاصل ہے۔

یہ کتاب کئی خوبیوں کی حامل ہے۔ قیاس کی تعریفات، آغاز، تدوین، تقابل، قیاس کی تاریخی، شرعی اور عملی حیثیت، قیاس کی ضرورت واہمیت، عملی ثمرات، اہلیت واحتیاط، جدت پسندوں کے سوالات کے جوابات، تحریر اور قیاس کا تقابل وغیرہ جیسے موضوعات کا مکمل احاطہ کرتی ہے۔ علماء کو قیاس کے ذریعے جدید مسائل کے حل پر اُبھارتی ہے اور طلبہ کے لئے مشکل عربی اصطلاحات کو آسان بناتی ہے۔ یوں یہ کتاب اساتذہ وطلبہ، علماء وقانون دان طبقہ کے لئے نہایت مفید ہے۔

میری دعا ہے کہ اللہ کریم اس کتاب کو مولانا ڈاکٹر محمد اویس معصومی حفظہ اللہ کے لئے سرمایۂ آخرت اور قارئین کے لئے نفع بخش بنائے۔ (آمین)

(مفتی محمد رفیق حسنی عفی اللہ عنہ)

جامعہ اسلامیہ مدینۃ العلوم

گلستانِ جوہر، بلاک ۱۵، کراچی

۲۲ نومبر ۲۰۱۴ء

سنجیدہ عملی کاوش!!

محترم جناب پروفیسر ڈاکٹر ابوسفیان اصلاحی

(عربیک ڈیپارٹمنٹ، علی گڑھ یونیورسٹی، یوپی، انڈیا)

''قیاس کی شرعی حیثیت وضرورت، ایک تحقیقی جائزہ'' کے مقالہ نگار اور نگراں دونوں ہی اس سنجیدہ عملی کاوش پر شکریئے کے مستحق ہیں۔اور یہ کہنا ہرگز مبالغہ نہیں کہ قیاس سے متعلق وجوہ پر تحقیقی اسلوب اپنایا گیا ہے۔اس سلسلے میں مفسرین، فقہاء کرام، علماء اجلہ، محققین اور بے شمار قدیم وجدید آراء سے استفادہ کیا گیا ہے۔مراجع و مآخذ کی تلاش وتتبع میں تمام ممکنہ مراحل اپنائے گئے ہیں۔اپنے وطن کے ساتھ سعودی عرب تک سے مواد کی فراہمی میں مقالہ نگار جٹے رہے۔لیکن ایک اشد ضرورت یہ تھی کہ ہندو پاک کے بہت سے مجلّات کو کھنگالا گیا ہوتا تو یہ مقالہ مزید وقعت کا حامل ہوتا۔ یہ یقینی ہے کہ معارف، برہان، اسلام اور عصر جدید، الرشاد البلاغ کراچی، بحث ونظر، تدبر لاہور، تحقیقات اسلامی علی گڑھ، ترجمان القرآن اور زندگی میں بہت سارا مواد موجود ہے اور اس کے علاوہ انگریزی جرنلز سے بھی استفادے کی ضرورت تھی۔ اسی طرح انگلش مصادر سے عدم رجوع کی کمی کا احساس ہے۔ قیاس مغربی مفکرین کے یہاں ہمیشہ موضوع بحث رہا ہے۔لیکن ان تمام پہلوؤں سے قطع نظر یہ تحقیق قابل توصیف ہے۔اس نادر تحقیق پر ڈاکٹر حافظ محمد اویس معصومی مبارکباد کے مستحق ہیں۔

مذکورہ گزارشات کا ہرگز یہ مفہوم نہیں کہ اس مقالے کا علمی پایہ کم ہے۔ یقیناً مقالہ نگار نے اس کی ترتیب وتسوید میں جس کوہ کنی کا ثبوت دیا ہے، اس کی جتنی ستائش کی جائے کم ہے۔عربی مآخذ ومصادر تک مقالہ نگار کی رسائی پر ہم نازاں ہیں۔ ورنہ اتنا عالی کام انجام پانا ممکن نہ تھا۔

ڈاکٹر ابوسفیان اصلاحی

۲۳/اپریل ۲۰۱۲ء

قابل ستائش!!

عالی قدر جناب پروفیسر ڈاکٹر غلام یحییٰ انجم

(ڈین، فیکلٹی آف اسلامک اسٹڈیز اینڈ سوشل سائنسز جامعہ ہمدرد، نئی دہلی، انڈیا)

''قیاس کی شرعی حیثیت وضرورت، ایک تحقیقی جائزہ'' یہ وہ گرانقدر اور ضخیم مقالہ ہے جو ڈاکٹر حافظ محمد اویس معصومی نے قلم بند کیا ہے۔ مقالہ کے مقدمہ میں اسلامی شریعت کے نفاذ اور اس کے بنیادی مآخذ کی اہمیت اور جدید مسائل کے حل میں اسلامی شریعت کے کردار کی وضاحت کی گئی ہے۔

چنانچہ ابواب کی ترتیب کچھ اس طرح سے ہے:

باب اوّل: میں فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر اور اصول فقہ کی نشو ونما پر گفتگو ہے۔

باب دوم: میں قیاس کی حقیقت اور اس کی تعریف پر بحث کی گئی ہے۔

باب سوم: میں قیاس کی شرعی حیثیت کا جائزہ لیا گیا ہے۔

باب چہارم: میں قیاس کی عملی حیثیت و کردار کو عہد بعہد بیان کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

باب پنجم: میں جدت پسندوں کے قیاس پر اعتراضات کا جواب دیا گیا ہے۔

باب ششم: مصادر کتب اور کتابیات کے لئے خاص ہے۔

مقالہ کے آخر میں اختتامیہ ہے جس میں نتائج پر گفتگو ہے۔

یہ تحقیقی مقالہ کل ۶۴۱ صفحات پر مشتمل ہے۔ جس میں تحقیق کار نے اپنا مؤقف ثابت کرنے کے لئے سیکڑوں دلائل و براہین کا سہارا لیا ہے۔ اور بہت ہی شرح و بسط کے ساتھ ہر مسئلہ پر گفتگو کی ہے۔

ڈاکٹر حافظ محمد اویس معصومی نے یہ تحقیقی مقالہ نہایت محنت سے لکھا ہے۔ معاصر مصادر پر ان کی گہری نظر ہے۔ جس سے انہوں نے بھرپور استفادہ کیا ہے۔ اپنے موضوع پر یہ ایک وقیع کام ہے۔ قرآن واحادیث اور اقوال صحابہ کی روشنی میں جس طرح محقق نے اپنے کام کو وقیع بنایا ہے۔ وہ قابل ستائش ہے۔ البتہ حلقۂ علم وادب میں پذیرائی کے لئے کمپوزنگ کی غلطیوں کی اصلاح ضروری ہے۔

خیر اندیش: پروفیسر غلام یحییٰ انجم

۱۶ر مئی ۲۰۱۲ء

اشاعت دوم

اللہ کے فضل و کرم سے جولائی ۲۰۱۲ء کو ''قیاس کی شرعی حیثیت وضرورت، ایک تحقیقی جائزہ'' کے عنوان پر گرانقدر تحقیق پیش کرنے کے عوض ڈاکٹر محمد اویس معصومی کو پی ایچ ڈی کی سند عطا کی گئی۔ اور بہت جلد ان کی یہ تحقیقی کاوش اپریل ۲۰۱۳ء کو چھپ کر منظر عام پر آ گئی۔ طلباء، علماء، قانون دان، پروفیسرز، ڈاکٹرز، لائبریرین اور دیگر صاحبانِ علم کو یہ ضخیم و عظیم کتاب تحفۃً و ہدیۃً پیش کی گئی۔ جو ''تلاشِ حق فاؤنڈیشن'' کا عظیم کارنامہ ہے۔ مقالہ کے ظاہری و باطنی حسن وخوبی اور انداز پیش کاری کو ملک بھر میں خوب سراہا گیا۔ نہایت پسندیدگی و طلب کے اظہار کے ساتھ ساتھ مبارکباد کے پیغامات موصول ہونے لگے۔ بلند پایہ عالم دین حضرت علامہ محمد منشاء تابش قصوری مدظلہ العالی نے نہ صرف جامعہ نظامیہ لاہور میں موقوف علیہ کے طلبہ کے لئے اس مقالہ کو شامل نصاب کرایا بلکہ تنظیم المدارس اہلسنّت پاکستان کے نصاب میں شامل کروانے کے لئے بھی باقاعدہ تحریک کا آغاز کر دیا۔ کئی مجلّات و رسائل نے مقالہ کی اہمیت وضرورت کے پیش نظر، قسط وار شائع کرنے کے لئے، ہم سے اجازت بھی طلب کی۔ بلکہ ڈاکٹر حکیم نور جیلانی صاحب نے پشاور سے اس کی اشاعت کا آغاز بھی کر دیا تھا۔ جبکہ اس مقالے کی شان وشوکت کو دیکھتے ہوئے جناب رضاء الحسن قادری صاحب نے اپنے ادارے ''دارالسلام، لاہور'' کی جانب سے اسے شائع کرنے کی خواہش کا اظہار بھی کیا تھا۔ بوجوہ بات آگے نہ بڑھ سکی۔

بہرحال ایک طرف مقالہ کی طلب میں روز بروز اضافہ ہو رہا تھا، تو دوسری طرف تلاشِ حق فاؤنڈیشن میں اب اتنی سکت نہ رہی تھی کہ وہ اس عظیم وضخیم، اپنے موضوع پر معتبر، مؤثر اور اہم کتاب کی دوبارہ اشاعت کا بوجھ اُٹھا سکے۔ پھر قدرت کا کرنا ایسا ہوا کہ صاحبزادہ نور جمال مجددی، صاحبزادہ حسن جمال مجددی، میاں نسیم نژاد مجددی اور ڈاکٹر محمد ویس معصومی کی حج ۲۰۱۷ء کے لئے درخواست بصد افسوس منظور نہ ہو سکی۔ جس پر چاروں احباب نے طے کیا کہ ان شاء اللہ! حج کے لئے آئندہ سال دوبارہ کوشش کی جائے گی۔ شاید اللہ کی طرف سے

اسی میں بہتری ہے۔اور کیوں نہ اس دفعہ باہمی تعاون سے اس خوبصورت مقالہ کو چھپوا کر علماء وطلباء اور صاحبانِ علم کی علمی پیاس وطلب اور تشنگی کو مٹا کر عظیم نیکی کر لی جائے۔

ہمارے ایک محترم دوست قبلہ شاہ صاحب بھی یہ بات سن رہے تھے۔ اُن کی سخاوت نے بھی جوش مارا اور وہ بھی میدان میں آ گئے۔اور یوں قدرت نے اپنے خاص فضل و کرم سے اس مقالہ کی دوسری بار اشاعت کا انتظام کر دیا۔

ہم نے مقالہ کو چھاپنے سے پہلے نظر ثانی کے لئے مختلف علماء سے رابطہ کیا اور کوشش کی کہ کوئی حوالہ نامکمل نہ رہے۔ترجمہ یا کمپوزنگ کی اغلاط کی بھی تصحیح کر دی جائے۔اور علماء و مدرسین، مفتیانِ کرام، پروفیسرز اور ڈاکٹرز کی طرف سے آنے والے قیمتی تاثرات میں سے بھی چیدہ چیدہ کو اس کتاب کا حصہ بنا دیا گیا ہے۔ اُمید ہے کہ صاحبانِ علم کے گرانقدر خیالات، تاثرات اور الفاظ سے مقالہ کے حسن و خوبی میں نکھار آئے گا اور برکت ہوگی۔ اللہ پاک احباب کے بے لوث تعاون کو قبول فرما کر اجر عظیم عطا فرمائے۔(آمین)

ناشر

تلاشِ حق فاؤنڈیشن کراچی

اسلامی جمہوریہ پاکستان

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ط

مقدمہ

الحمدللّٰہ الذی ولی الحمد ومستحقه، الذی وفقنا اللّٰہ لالتزام مأموراته ورزقنا الحرص علی تحصیل مرضاته، وهو حسبی وکفی وصلواته علی خیرته من خلیقته محمد وآله واَصحابه أجمعین. امابعد:

مادی ترقی نے انسان کو حیران و ششدر کرتے ہوئے ایک ایسے دوراہے پر لاکھڑا کیا ہے جہاں وہ پیٹ کی آگ بجھانے کیلئے تگ ودو کرتا ہے تو اس کی روح تڑپنے لگتی ہے اور اگر روح کو غذا فراہم کرنے کی کوشش کرتا ہے تو ظلم واستحصال کے کانٹے اس کے جسم کو چھلنی کرتے ہیں۔آئے روز کے نئے نئے حادثات وواقعات نے انسان کو یہ سوچنے پر مجبور کردیا ہے کہ کوئی ایسا نظام زندگی ہونا چاہئے جو عدل واحسان پر مبنی ہو جہاں روحانی تسکین کے ساتھ ساتھ جسمانی اطمینان بھی موجود ہو۔یہی وجہ ہے کہ اسلامی شریعت کا نفاذ ہر دردمند دل کی آرزو بن گیا ہے۔

اس آرزو کی تکمیل کیلئے اسلامی شریعت کے بنیادی ماخذ ومصادر اور اسلامی ضابطہ حیات کے اصول وتصورات کا مطالعہ نہایت اہم اور ضروری ہے تاکہ اسلامی شریعت میں موجود لچک سے فائدہ اٹھا کر طلبہ واساتذہ اور قانون دان طبقے میں بصیرت اور وسعت نظر پیدا کی جاسکے جو نت نئے پیش آنے والے واقعات وحادثات کا حل بآسانی تلاش کرکے اپنے وطن اور قوم کی ترقی اور دین کی اشاعت میں اپنا کردار ادا کرسکیں۔ [1]

صحابہ وتابعین تو طبعاً نحو وصرف اور اصول وقواعد سے واقف تھے۔ان کی زبان دانی معتدل اور اَذہان وقلوب سیدھے تھے۔وہ نہایت باریک بین اور مستعد تھے۔کیونکہ یہی

[1] شہزاد اقبال شام۔اسلامی قانون کے ماخذ۔(ماخذ چہارم القیاس۔پیش لفظ۔طبع اول ۱۴۱۳ھ/ ۱۹۹۳ء شریعہ اکیڈمی بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد۔

وہ لوگ تھے جن سے اللہ نے دین کی اشاعت وتنفیذ کا کام لیا تھا۔لیکن ان کے بعد فتوحات کا سلسلہ دراز ہونے سے زبان پھیل گئی اور مفہوم بدل گئے۔ لہٰذا لوگ صرف ونحو کے ساتھ ساتھ اصول کے بھی محتاج ہوگئے۔ چنانچہ علماء اصول نے کلام عرب کی باریک بینی اور نزاکتوں سے بے شمار، نہایت اہم مسائل کو حل کیا ہے۔ جہاں نحو اور لغت کبھی نہیں پہنچ سکے گی۔ کیونکہ کلام عرب نہایت وسیع ہے۔لغت نے تو الفاظ لکھ کر ظاہری معنی بیان کیا ہے مگر باریک، پوشیدہ اور کنایۃً واشارۃً سمجھے جانے والے معانی کیلئے اصول اور ماہرین اصول کی ضرورت ہوتی ہے۔[1]

موضوع کی اہمیت:

جب راقم نے ارادہ کیا کہ کوئی تحقیقی کام کیا جائے تو ایک ادنی دینی طالب علم ہونے کی حیثیت سے راقم کو محسوس ہوا کہ بعض وکلا وقانون دان اور ابتدائی درجہ کے غیر مجتہد اساتذہ و طلبہ، ائمہ وفقہا کے استنباط واستخراج کے طریقوں اور دلائل سے واقفیت میں دلچسپی رکھتے ہیں۔ مثلاً وہ جاننا چاہتے ہیں کہ جدید مسائل کے حل میں رائے اور قیاس کا کیا کردار ہے اور قیاس کو جدید مسائل کے حل کیلئے کیسے منطبق کیا جائے۔غیر منصوص مسائل کے ممکنہ حل کے علاوہ اگر دو یا دو سے زیادہ حل ہیں تو کِسے اختیار کیا جائے۔اُحناف پر اہل الرائے اور قیاسین ہونے کا الزام ہے اس کا جواب کیسے دیا جائے چنانچہ ان تمام سوالات کے جوابات دینے اور روزمرہ کے مسائل کے حل کیلئے اصول شریعت کے چوتھے ماخذ ''قیاس'' کا جاننا نہایت ضروری ہے۔

دوسری طرف خاص طور سے راقم کی نظر نت نئے پیش آنے والے مسائل کی طرف گئی ہے۔کیونکہ مسائل تو ہر روز پیدا ہو رہے ہیں جبکہ نصوص قرآن وسنت اور اجماع صحابہ محدود ہیں۔ چنانچہ ان مسائل کے حل کیلئے جب علماء سے رجوع کیا جاتا ہے تو وہ نصوص میں ان جدید مسائل کا حل نہ پا کر خاموش ہو جاتے ہیں جس سے عام لوگ شرعی اُحکام کے حوالے سے ابہام وتشکیک کا شکار ہو کر دین سے نہ صرف دور بلکہ مایوس ہوتے جارہے ہیں۔ یقیناً یہ بڑی خطرناک صورتحال ہے۔

---

[1] تقی الدین علی بن عبدالکافی السبکی وولدہ تاج الدین عبدالوہاب بن علی السبکی الابحاج فی شرح المنهاج ج۔۱،ص ۸۔۷،دارالکتب العلمیہ۔بیروت ۱۴۱۶ھ/ ۱۹۹۵ء۔

یہی وجہ ہے کہ راقم نے اپنے تحقیقی مقالے کا موضوع:

''قیاس کی شرعی حیثیت وضرورت ایک تحقیقی جائزہ''

منتخب کیا ہے تا کہ علماء کرام کی توجہ اس طرف دلائی جائے کہ نصوص کے محدود ہونے کے بعد قیاس کا وسیع قانون موجود ہے۔ جس کو قرآن وسنت کی تائید وحمایت حاصل ہے۔ ائمہ وفقہاء اور اصولیین نے اس کے حدود و قیود اور شرائط وضوابط متعین کر دیئے ہیں۔ لہٰذا ان حدود و قیود کی پابندی کرتے ہوئے، شرائط وضوابط کے دائرے میں رہ کر متحرک و فعال ہو جائیں اور جدید مسائل کا حل تلاش کریں۔ تا کہ عام لوگوں کے ذہنوں سے شرعی اُحکام کے فرسودہ و ناکارہ ہونے کا تصور زائل ہو اور وہ دین سے محبت کرنے لگیں۔ [1]

اور دوسری طرف قرآن کا یہ فرمان بھی سچا ہو جائے:

''لاَ رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ اِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِيْنٍ'' [2]

یعنی ''خشک و تر میں کوئی چیز نہیں ہے مگر (یہ کہ یہ سب) اس روشن کتاب میں موجود ہے۔''

یہی تدبر ہے۔ یہی تفکر ہے۔ یہی استنباط ہے۔ اور یہی اجتہاد ہے جسکا دروازہ کبھی بند نہیں ہوسکتا البتہ مجتہد بعض شرائط کا پابند ہے۔ آگے بڑھیں اپنی فہم وفراست اور علم و اجتہاد سے مشکلات کا حل تلاش کریں۔ حل درست ہوا تو دو نیکیاں ملیں گی اگر خطا ہوگئی تو بھی ایک نیکی تو عطا کی ہی جائے گی۔

ارشاد نبوی ﷺ ہے:

اذا حكم الحاكم فاجتهد وَ أصاب فله اَجران، و اِذا حكم فاجتهدو أخطأ فله اَجر واحد۔ [3]

یعنی جب کوئی حاکم فیصلہ کرے تو اجتہاد کرے اور اس نے حق پالیا تو

---

[1] ڈاکٹر عوض احمد ادریس، الوجیز فی اصول الفقہ، (مقدمہ) ص ۵، دار ومکتبۃ الہلال، بیروت، طبع ثانی، ۱۹۹۲ء۔

[2] انعام۔۵۹۔

[3] مشکوٰۃ المصابیح، باب العمل فی القضاء۔

اس کے لئے دو اجر ہیں اور جب وہ فیصلہ کرے تو اجتہاد کرے اور غلطی کرے تو اس کیلئے ایک اجر ہے۔

اس موضوع پراب تک کئے جانے والے کام کا جائزہ:

زیرِ نظر تحقیقی مقالہ کا موضوع ''قیاس کی شرعی حیثیت وضرورت ایک تحقیقی جائزہ'' منتخب کیا گیا ہے۔ ''قیاس'' چونکہ اصول شریعت میں سے ایک اہم اصول ہے۔ لہٰذا اصولِ فقہ یا اصول دین پر لکھی جانے والی ہر کتاب میں ''اصول قیاس'' کو بھی سرسری طور سے بیان کردیا جاتا ہے۔ البتہ صرف ''قیاس'' کے موضوع پر معدودے چند کتب ہی دستیاب ہیں۔ جن میں قیاس کی تعریف یا قیاس کے اثبات و ابطال کے حوالے سے ہی گفتگو کی گئی ہے لیکن موجودہ دور کے تقاضوں کے مطابق ''قیاس'' کی حیثیت و کردار کو واضح نہیں کیا گیا ہے۔ چنانچہ اس موضوع پر لکھی جانے والی چند کتب یہ ہیں:

۱۔ اثر القیاس فی بناءِ الفقہ الاسلامی (مقالہ برائے Ph.D)
عبدالحلیم عبدالفتاح۔ مکتبہ کلیۃ الشرعیہ، الازہر۔

۲۔ اِبطال القیاس
ابن حزم الاندلسی۔ تحقیق سعید الأفغانی۔ دمشق۔ ۱۹۶۰ء۔

۳۔ تقسیمات القیاس والترجیح بین الأقیسۃ عند تعارضھا (مقالہ برائے Ph.D)
مصطفیٰ یونس أحمد صائی۔ مکتبۃ کلیۃ الشرعیہ۔ الأزہر۔

۴۔ القیاس بین المؤیدین والمبطلین
ڈاکٹر سید نشأت ابراہیم الدرینی، مطبعہ دارالھلال ۱۴۰۱ھ/ ۱۹۸۱م۔

۵۔ القیاس فی الشرع الاسلامی
ابن تیمیہ۔ المطبعۃ السّلفیہ ۱۳۷۵ھ۔

۶۔ نبراس العقول فی تحقیق القیاس عند علماء الأصول
شیخ عیسیٰ منون۔ ادارۃ الطباعۃ المنیریہ۔ طبع اولیٰ ۱۳۴۵ھ۔

---

[۱] مشکوٰۃ المصابیح، باب العمل فی القضاء۔

۷۔ مباحث العلۃ فی القیاس عند الأصولیین

عبدالحکیم عبدالرحمٰن أسعد السعدی۔ دارالبشائرالاسلامیہ۔ بیروت ۱۴۰۶ھ/ ۱۹۸۶م۔

۸۔ القیاس بین مؤیدیہ ومعارضیہ

عمر سلیمان الأشقر۔ دارالسّلفیہ۔کویت۔طبع اولیٰ ۱۳۹۹ھ / ۱۹۷۹م۔

مندرجہ بالا مقالات و کتب میں ’’قیاس‘‘ کی تعریف، فنی حیثیت و شرعی حجت، تعارض واُقسام تو بیان کردی گئی ہیں لیکن قیاس کا تاریخی پس منظر، قیاس کا ارتقاء، قیاس کی تدوین و مدوّن اوّل، قیاس کے عملی ثمرات، قیاس کی اہلیت، نت نئے مسائل کے حل میں قیاس کا کردار اور قیاس پر جدت پسندوں کے سوالات و اعتراضات کے جوابات، تحری اور قیاس کا تقابل جیسے موضوعات سے یہ کتب خالی نظر آتی ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ قیاس پر ابھی بہت سا کام ہونا باقی ہے۔ لہٰذا پیش نظر مقالہ میں اسی موضوع پر تحقیقی کام کرنا مقصود ہے۔موجودہ حالات میں اس کی اشد ضرورت بھی ہے۔

مقالہ کا تعارف:

اس مقالہ کا نام: ’’قیاس کی شرعی حیثیت وضرورت ایک تحقیقی جائزہ‘‘ ہے۔ یہ مقالہ ایک مقدمہ، پانچ ابواب، اختتامیہ اور تجاویز پر مشتمل ہے۔جن میں سے پہلا باب تین فصلوں پر مشتمل ہے اور باقی ہر باب کو چار فصلوں پر تقسیم کیا گیا ہے۔ جن کی مختصراً تفصیل مندرجہ ذیل ہے:

باب اوّل: اُصولِ فقہ کا تاریخی پس منظر:

فصل نمبر۱: اُصول فقہ کی نشو ونما

فصل نمبر۲: علم اصول فقہ کی حقیقت

فصل نمبر۳: شریعت کے بنیادی ماخذ

باب دوم: قیاس کی حقیقت ومعرفت:

فصل نمبر۱: قیاس کی لغوی واصطلاحی بحث اوراس کے مفاہیم

فصل نمبر۲: قیاس کے بنیادی اُرکان پر بحث

فصل نمبر۳: قیاس کی اُقسام پر بحث

فصل نمبر۴: قیاس کی شرائط، حکم، محل، موضوع اور مراتب کا بیان

باب سوم: قیاس کی شرعی حیثیت:

فصل نمبر۱: قیاس کا ثبوت

فصل نمبر۲: اعتراضات کے جوابات

فصل نمبر۳: قیاس کا تقابل

فصل نمبر۴: فروق کا بیان

باب چہارم: قیاس کی عملی حیثیت:

فصل نمبر۱: قیاس عہدِ رسالت میں

فصل نمبر۲: قیاس عہدِ صحابہ میں

فصل نمبر۳: قیاس فقہاء کی نظر میں

فصل نمبر۴: قیاس اصولیین کی نظر میں

باب پنجم: قیاس جدت پسندوں کی نظر میں:

فصل نمبر۱: جدت پسندوں کے سوالات کے جوابات

فصل نمبر۲: قیاس اورتحری کا موازنہ!

فصل نمبر۳: قیاس کی ضرورت وعملی ثمرات

فصل نمبر۴: قیاس کی اہلیت واحتیاط

اختتامیہ (خلاصہ):

تجاویز:

کام کا آغاز:

کام کا آغاز کرنے سے پہلے ہمارا خیال تھا کہ بہت جلد کام مکمل ہوجائے گا مگر بعد کے حالات نے ہمارے سارے اندازے غلط ثابت کردیئے۔ بلکہ جب اپنے موضوع کے متعلق راہنمائی اور مشاورت کیلئے اہل علم سے رابطہ کیا تو بعض صاحبان علم نے حوصلہ افزائی کے بجائے حوصلہ شکنی کی اور اکثر نے موضوع بدلنے کا مشورہ دیا۔ مگر اللہ کریم نے مجھے استقامت دی اور میں نے مختلف مکتبات سے رجوع کیا اور نہایت عرق ریزی سے اہم ترین، قدیم و جدید مراجع و مصادر سے مواد اخذ کیا۔ گوکہ اس میں ہمہ پہلو دشواریوں اور رکاوٹوں کا سامنا کرنا پڑا تھا۔ کیونکہ اس موضوع پر تقریباً سارے کا سارا مواد عربی زبان میں ہے۔ تھوڑا سا فارسی زبان میں اور اردو یا انگلش میں نہ ہونے کے برابر ہے۔ مگر میرے مضبوط ارادے کے سبب اللہ کریم نے ہر رکاوٹ کو دور کرنے میں میری مدد فرمائی اور میں نے اپنی سخت محنت، جانفشانی اور اَن تھک جدوجہد کے ذریعے بہترین دلائل اور معلومات جمع کیں۔ اور جدید ترین قواعد تحقیق کی پابندی کرتے ہوئے اسے ترتیب دینے کی بھرپور کوشش کی ہے۔ اس کے باوجود مجھے یہ دعویٰ ہرگز نہیں ہے کہ میں نے اپنے اختیار کردہ موضوع پر کوئی جامع اور مانع کتاب لکھی ہے۔ لیکن مجھے یہ احساس ضرور ہے کہ اس موضوع پر اس طرز کی کوئی کتاب شاید کہیں موجود نہیں ہے۔ اور یوں فقہ اسلامی کی کتب میں ایک نئی تحقیقی کاوش کا اضافہ کرنے کی سعادت حاصل کررہا ہوں۔

انشاء اللہ میرا یہ مقالہ آئندہ محققین کیلئے مشعل راہ اور معاون ثابت ہوگا۔

علم کے خزانے:

تقریباً پانچ سالہ تحقیقی سفر میں بے شمار علمی شخصیات اور مکتبات سے میں نے رجوع کیا۔ میں ان سب کے منتظمین کا شکر گزار ہوں کہ انہوں نے نہایت وسعت قلبی اور فیاضانہ طبیعت کا مظاہرہ کرتے ہوئے ان علم کے خزانوں سے بھرپور استفادہ کرنے کی مجھے اجازت دی۔ ان میں سے بعض قابل ذکر مکتبات یہ ہیں:

۱۔ مکتبہ مرکزیہ، جامعہ کراچی۔
۲۔ مکتبہ مرکز الشیخ زائد الاسلامی کراچی۔
۳۔ مجلس علمی کراچی۔
۴۔ مکتبہ دارالعلوم کورنگی کراچی۔
۵۔ مکتبہ دارالعلوم قمر الاسلام، کراچی۔
۶۔ مکتبہ دارالعلوم مہریہ، گلشن اقبال، کراچی۔
۷۔ مکتبہ دارالعلوم مجددیہ نعیمیہ کراچی۔
۸۔ مجلس التحقیق الاسلامی، لاہور۔
۹۔ مکتبہ دیال سنگھ مرکز تحقیق، لاہور۔
۱۰۔ مکتبہ جامعہ پنجاب، لاہور۔
۱۱۔ مکتبہ سندھ آرکائز، کراچی۔

اس کے علاوہ اللہ کریم نے ۲۰۰۸ء میں راقم کو عمرہ کی سعادت بخشی تو مدینہ منورہ سے راقم نے تقریباً ایک لاکھ روپے سے ذاتی کتب خریدیں۔ جو میرے اس تحقیقی مقالہ میں بہت کام آئیں۔

تشکر و امتنان:

میں ان تمام علماء و مشائخ، اساتذہ اسکالرز صاحبان علم اور جملہ مشفق و مہربان اُحباب کا تہہ دل سے مشکور ہوں جنہوں نے انتخاب موضوع، مواد کی فراہمی، مقالہ کی تیاری

اورتسوید وتبییض مسودہ کے تمام مراحل میں تعاون فرمایا۔ اور ان کی حوصلہ افزائی و مسلسل مشاورت اورنظرعنایت میرے لئے ثابت قدمی کا باعث بنی رہی اور مقالہ ترتیب دینے میں آسانی پیدا ہوئی۔

میں اُستاذ العلماء، فقیہہ شہیر، حضرت علامہ مفتی پیر سید احمد علی شاہ دامت برکاتہم العالیہ، پروفیسر ڈاکٹر جلال الدین نوری، پروفیسر ڈاکٹر ناصرالدین صدیقی، پروفیسر ڈاکٹر عبدالجبار قریشی اور ڈاکٹر نوراحمد شاہتاز، ڈائریکٹر شیخ زاید اسلامک ریسرچ سینٹر، جامعہ کراچی کا تہہ دل سے مشکور ہوں کہ موضوع کے انتخاب سے لے کر مقالے کے اختتام تک ہر مرحلے میں اُن کی رہنمائی اور مشاورت میرے کام آئی ہے۔

بالخصوص محقق عصر اُستاذ العلماء حضرت علامہ مفتی سید شاہ حسین گردیزی مدظلہ العالی کا میں دل کی اتھاہ گہرائیوں سے ممنون ہوں کہ جنہوں نے اپنا سینہ کشادہ کرنے کے ساتھ ساتھ اپنے علمی خزانوں کے بھی منہ کھول دیئے تھے۔ اور اپنی لائبریری کی چابیاں مجھ جیسے ''کتابی بیمار'' کے حوالے کر دی تھیں۔ اللہ پاک اُن کے فیوض و برکات سے سارے عالم کو مستفید فرمائے۔ آمین

مقالہ کی تیاری میں بالخصوص میرے سپروائزر اُستادِ محترم پروفیسر ڈاکٹر حسام الدین منصوری صاحب رئیس کلیہ معارف اسلامیہ جامعہ کراچی کی راہنمائی اور شفقت میرے شامل حال رہی ہے جس کی وجہ سے میری تمام مشکلیں آسان ہوگئیں اور میرا مقالہ مکمل ہوا۔ اللہ کریم میری اس ادنیٰ کاوش کو قبول فرمائے اور طالبانِ علم کیلئے نفع بخش بنائے۔ (آمین)

تحقیق کار:

ڈاکٹر حافظ محمد اویس

کلیہ معارف اسلامیہ

جامعہ کراچی ۲۰۱۱ء/۱۴۳۲ھ

تعارف باب اوّل:

اُصولِ فقہ کا تاریخی پس منظر

اس باب میں اصول فقہ کے تاریخی پس منظر کی وضاحت اور اسکی وضع و تاسیس اور تدوین پر بحث کی گئی ہے۔ نیز علم اصولِ فقہ کی تحقیق، تفہیم، تعریف، تعظیم، تحکیم اور افادیت کو بھی بیان کیا گیا ہے۔ اور ساتھ ہی فقہ اسلامی کے بنیادی اور متفقہ ماخذ قرآن، سنت، اجماع اور قیاس کو بھی قدرے تفصیل کے ساتھ زیر بحث لایا گیا ہے۔

اس باب کی تین فصول ہیں جن کی تفصیل یہ ہے:

فصل نمبر ا: علم اصول فقہ کی نشو ونما!!

اس فصل میں دو رسالت، دور صحابہ، دور تاسیس، دور تدوین اور دور تقلید میں اصولِ فقہ کا تاریخی جائزہ لیا گیا ہے۔ اصول فقہ کے واضع اول کی نشاندہی کے ساتھ ساتھ مناہج اصول پر بھی روشنی ڈالی گئی ہے۔

فصل نمبر ۲: علم اصول فقہ کی حقیقت:

اس فصل میں علم اصول فقہ کی تعریفات کا تجزیہ، فقہ کی وسعت و معنوی تنگی کا جائزہ، علم اصول فقہ کا استمداد، غایت، حکم، عظمت اور افادیت کا تذکرہ ہے۔

فصل نمبر ۳: فقہ اسلامی کے بنیادی ماخذ:

اس فصل میں کتاب وسنت اور اجماع پر تفصیلی مباحث شامل ہیں۔

باب اوّل:

اُصولِ فقہ کا تاریخی پس منظر!

فصل نمبر ا:۔علم اصولِ فقہ کی نشو ونما!

بسم اللّٰہ الرحمٰن الرحیم ط

الحمد لله الذى فتح ابواب فضله للعالمين. ومنح عونه للمخلصين. فبيّن لهم طريق اليقين. وفقههم فى شئون الدين. ونصلى ونسلم على سيدنا و مولانا محمد رحمة للعلمين. الذى الخدر من الأصول الطاهرة وأيده الله بالآيات الظاهرة والحجج الباهرة، اللهم صل وسلم عليه وعلىٰ آله وأصحابه والتابعين وعلى ائمة المجتهدين والعلماء العاملين. آمين يارب العلمين. برحمتك يا ارحم الرحمين۔

اما بعد:

اللہ کریم نے اپنے پسندیدہ طریقۂ زندگی کو اسلام کے ذریعے مکمل فرمادیا ہے۔اور محمد ﷺ کی رسالت واُسوۂ حسنہ کو اسلام کی بنیاد بنایا ہے۔سابقہ تمام اُدیان وشرائع کی بنیاد بھی اسلامی شریعت پر ہی قائم ہے۔وحی کو اللہ نے انسان کی ہدایت کا سرچشمہ بنایا ہے۔

ابتدائے اسلام میں مسلمان اُصولِ دین اور فروع اسلام کو کتاب وسنت سے سمجھا کرتے تھے۔یہ ایک فطری بات تھی کیونکہ اللہ نے اپنی کتاب انہیں کی زبان میں نازل کی تھی اور رسول اکرم ﷺ کو بھی انہیں میں سے مبعوث فرمایا تھا۔اس لئے وہ اپنے اختلافات کے فیصلے قرآن وسنت کے مطابق ہی کرتے تھے۔اگرکسی مسئلہ میں کتاب وسنت سے کوئی نص نہ

ملتی تو صحابہ کی طرف رجوع کرتے تھے۔ اور اہل اجتہاد سے سوال کرتے تھے۔ جو اپنی رائے، اجتہاد اور اپنے علم کے مطابق فتویٰ دیتے تھے۔ اس زمانے میں اُحکام شرعیہ کی بنیاد اُحکام اللہ، اُحکام الرسول اور مجتہد صحابہ کرام کے فتاویٰ اور انکے فیصلے تھے۔ صحابہ کرام ان نصوص کو عربی زبان میں دسترس اور ملکہ کی وجہ سے خوب سمجھتے تھے۔ لہٰذا روایت و درایت اور اس کے معانی کے قواعد وفنون ابھی مرتب نہیں ہوئے تھے۔ وہ لوگ سینہ بہ سینہ روایات اور لوحِ ذہن پر محفوظ مواد پر ہی اکتفا کرتے تھے۔ [1]

جب اسلامی سلطنت کی سرحدیں پھیلنے لگیں تو نئی ذاتیں اور قومیں اسلام میں داخل ہوئیں۔ طرح طرح کی زبانیں بولنے والے لوگ جمع ہوگئے۔ عوام الناس کے مختلف طبقات و گروہوں میں میل جول بڑھنے لگا۔ عربی زبان میں عجمی زبانوں کے الفاظ نئے اُسالیب کے ساتھ داخل ہوگئے۔ جنہوں نے اسلامی شریعت کے نصوص کو سمجھنے میں مشکلات پیدا کردی تھیں۔ جو خالصاً عربی زبان میں تھیں۔

خلافت اسلامیہ کے مراکز کمزور ہورہے تھے۔ اُسلاف دار آخرت کی طرف جاچکے تھے۔ تمام تر ذمہ داری اُخلاف پر آگئی تھی۔ لہذا انہوں نے دین کی حفاظت کے لئے لغت کے قواعد وضوابط وضع کرنے اور دین کے استحکام کے لئے اسکے اُصول وفروع مرتب کرنے کی ضرورت محسوس کی تاکہ شرعی نصوص کو صدر اوّل کے لوگوں کی طرح سمجھا جاسکے۔ لہذا پھر علم صرف، علم نحو، اُدب، معانی، بلاغت، تفسیر، قرأت، حدیث، درایت، روایت، علم اختلاف اور علم جدل وغیرہ وجود میں آگئے۔ جس سے اُحکام شرعیہ کو دلائلِ شرعیہ سے اُخذ کرنا آسان ہوگیا تو ساتھ ہی اہل ھوا کی غلط تعبیر وتشریح سے بھی دین محفوظ ہوگیا۔

علماء حق نے نہ صرف یہ قوانین وضابطے بنائے بلکہ نصوص شرعیہ کی صحیح تفہیم وتعبیر کے لئے استدلال کے طریقے بھی سمجھائے۔ پھر نہ صرف ان قوانین وضوابط کی تشہیر کی بلکہ ان اصولوں کو نشرِ علم کیلئے لازم بھی قرار دیا جسے آج ہم اُصولِ فقہ کے نام سے جانتے ہیں۔ [2]

---

[1] اصول فقہ اسلامی، شاکر حنبلی، ص۳۴۔

[2] الفتح المبین، ص ۵۔۶۔

شریعت اسلامیہ رسول اللہ ﷺ کے ذریعے ہم تک پہنچی ہے جس کی بنیاد وحی الٰہی ہے جو کتاب اللہ کی صورت میں ہمارے پاس موجود ہے۔ جسے نبی ﷺ نے اپنے قول وفعل سے واضح کیا ہے اور اب یہ دونوں ایک دوسرے کے لئے لازم وملزوم بن گئے ہیں۔ نت نئے اُحکام کے استنباط واستخراج کے لئے مجتہدین کا مرجع یہی دونوں ہیں۔ جب آئمہ وفقہا کو اس بات کا ثبوت مل گیا کہ فروع (نئے مسائل) میں حکم ثابت کرنے کے لئے نبی ﷺ نے ان کو اُصول (سابق مسائل) پر قیاس کیا ہے یا علت و اوصاف اور مصالح اُمت کو ترجیح دیتے ہوئے کوئی فیصلہ کیا ہے تو اس کا نام علماء نے قیاس رکھدیا۔ اور جب اس ثابت شدہ حکم پر صحابہ، تابعین یا فقہا کا اتفاق ہوگیا تو اسے اجماع کا نام دیا گیا۔ [1]

چنانچہ علامہ عبدالرحمٰن بن خلدون لکھتے ہیں:

"واعلم أن هذالفن من الفنون المستحدثة فی الملة، وکان السلف فی غُنیة عنه، بما أن استفادة المعانی من الألفاظ لایحتاج فیها الیٰ أزید مما عندهم من الملکة اللسانیة. وأما القوانین التی یحتاج الیها فی استفادة الأحکام خصوصاً فمنهم أخذ معظمها. وأما الأسانید فلم یکونوا یحتاجون الی النظر فیها لقرب العصرو ممارسة النقلة وخبرتهم بهم. فلما انقرض السلف وذهب الصدر الأول وانقلب العلوم کلها صناعة کما قررناه من قبل، واحتاج الفقهاء والمجتهدون الیٰ تحصیل هذه القوانین والقواعد لاستفادة الأحکام من الأدلة، فکتبوها فناً قائماً برأسه سموه أُصول الفقه" [2]

---

[1] اصول فقہ، خضری۔ ص۳۔

[2] مقدمہ ابن خلدون، ص۴۳۸، ج نمبر۲، مؤسسۃ الکتب الثقافیہ، بیروت، لبنان، طبع: چہارم ۱۴۲۶ھ/ ۲۰۰۵م۔

یعنی: جاننا چاہیئے کہ علم اصول فقہ ملت اسلامیہ کے لئے ایک نیا ایجاد کردہ فن ہے۔ اسلاف تو اس فن سے مستغنی تھے۔ عربی زبان پر دسترس کی وجہ سے وہ الفاظ سے معنی ومفہوم اخذ کرنے میں محتاج نہیں تھے۔ اور وہ قوانین کہ جن کے اُحکام سے استفادہ کیا جانا ضروری تھا وہ ان کے ذہنوں میں محفوظ تھے۔ روایات کی اُسناد میں بھی غور وفکر کی ان کو ضرورت نہ تھی۔ زمانہ رسالت سے قرب کی وجہ سے اور اُخبار و اُحادیث کی نقل کا سلسلہ بھی جاری تھا۔ لیکن جب اُسلاف کا دور چلا گیا اور تمام علوم میں صناعت ہونے لگی تو فقہاء ومجتہدین کو ان قواعد و قوانین کے حصول کی ضرورت محسوس ہوئی تا کہ ادلّہ شرعیہ سے اُحکام کا استنباط و استخراج کرسکیں۔ تو اس فن پر کتابیں لکھی گئیں جس کا نام اُنہوں نے اصول فقہ رکھا۔

جیسا کہ ہم آئندہ صفحات میں ذکر کریں گے کہ سب سے پہلے اُصولی تو خود سیدنا محمد رسول اللہ ﷺ ہیں۔ آپ ﷺ نے جہاں اجتہاد واستدلال سے کام لیا ہے وہاں قیاس ورائے کا بھی بھر پور استعمال کیا ہے۔ اسی طرح صحابہ کرام نے بھی نبی ﷺ کے طریقہ استدلال کو اپنایا اور کھل کر اپنی رائے، قیاس اور اجتہاد کا اظہار کیا ہے۔ اور یہ بات علماءِ اصول کے لئے قوانین وضوابط وضع کرنے میں بنیادی حیثیت کی حامل رہی ہے۔ جس پر اصولِ فقہ کی ساری عمارت کھڑی ہے۔

چنانچہ تاریخی اعتبار سے علم اصول فقہ کو تین ادوار میں تقسیم کیا جاسکتا ہے:

(الف) دورِ تاسیس

(ب) دور تدوین

(ج) دورِ تقلید

ذیل میں تینوں کی تفصیل درج کی جاتی ہے:

الف: دورِ تاسیس:

اہل تشیع کے ہاں سب سے پہلے علم اصول فقہ کی بنیاد رکھنے والے، علم اصول فقہ کا دروازہ کھولنے والے اور علم اصول فقہ کے قواعد لکھنے والے امام ابو جعفر الباقر ہیں۔ پھر ان کے بیٹے امام ابوعبداللہ جعفر الصادق ہیں۔

چنانچہ علامہ سید حسن صدر (متوفی ۱۴۰۰ھ) لکھتے ہیں:

''اَوّلُ مَنْ أَسَّسَ أُصولَ الفقه و فتح بابَهَ وفتق مسائله ألاِمام ابو جعفر الباقر ثم بعدهُ ابنه الامام أبو عبدالله الصادق: وقد أمليا أصحابهما قواعدهُ وجمعوا مِن ذالک مسائل رتَّبَها المتأخِرونَ على ترتيب المصنفين فيه بروايات مسندة اليهما''[1]

''جس نے سب سے پہلے اصول فقہ کی بنیاد رکھی اس کا دروازہ کھولا اور اس کے مسائل بیان کیئے وہ امام ابو جعفر محمد الباقر ہیں۔ اس کے بعد ان کے بیٹے امام ابوعبداللہ جعفر الصادق ہیں۔ ان دونوں بزرگوں نے اس فن کے قواعد اپنے اُصحاب کو اِملا کرائے اور ایسے مسائل جمع کیئے جنہیں متاخرین نے مصنفین کے اعتبار سے مرتب کیا ہے جس میں ایسی روایات ہیں جو ان دونوں کے مؤسس اوّل ہونے کو تقویت پہنچاتی ہیں۔''

چنانچہ ان بزرگوں سے مروی اصول مثلاً اصل برأت، استصحاب اور حجت ظاہریہ وغیرہ قواعد فقہیہ کو سامنے رکھتے ہوئے علامہ سید شریف مرزا محمد ہاشم ابن مرزا زین العابدین موسوی، خونساری متوفی ۱۳۱۸ھ نے اصول فقہ پر ایک کتاب ''اصول آل الرسول ﷺ لکھی ہے۔ جبکہ علامہ سید عبداللہ بن محمد رضا شبیر الحسینی الکاظمی (متوفی ۱۲۴۲ھ) نے ایک کتاب

---

[1] تاسیس الشیعہ، ص ۳۱۰۔

"الأصول الأصليه والقواعد المستنبطة من الآيات والأخبار المروية"
لکھی ہے۔ بحار الانوار بھی انہی کے اصولوں پر لکھی گئی ہے۔ [1]

سید حسن صدر کے اس دعوے کا رد:

سید حسن صدر کے اس دعوے کے جواب میں شعبان محمد اسماعیل لکھتے ہیں:

"فالقواعد التی یشیر الیها السید حسن الصدر انماهی من قبیل مناهج الاستنباط طرق الاستدلال، وهٰذا کانت موجودة حتی فی عصر الصحابة رضی اللّٰه عنهم أجمعین" [2]

"وہ قواعد جن کی طرف سید حسن صدر نے اشارہ کیا ہے (اور اس بنیاد پر امام محمد باقر اور امام جعفر صادق کو مؤسس اوّل قرار دیا ہے) وہ تو مناھج استنباط اور طریق استدلال کی قبیل سے ہے۔ یہ دونوں باتیں تو صحابہ رضوان اللہ علیھم اجمعین کے زمانے میں بھی موجود تھیں۔"

گویا شعبان محمد اسماعیل کی نظر میں جن قواعد کی بنیاد پر سید حسن صدر نے امام ابوجعفر محمد باقر اور امام ابوعبداللہ جعفر صادق کو اصول فقہ کا مؤسس اوّل ٹھہرایا ہے وہ قواعد تو صحابہ کرام کے زمانے میں بھی معمول بھا تھے۔ لہٰذا سید حسن صدر کا یہ دعویٰ درست نہیں ہے۔

امام ابوزھرہ کا کہنا ہے: کہ

ان تصریحات سے ہمیں اختلاف نہیں ہے لیکن ہم امام جعفر اور امام موسیٰ کاظم کی کسی تصنیف کا وجود تسلیم کرنے پر آمادہ نہیں ہوسکے ہیں۔ ان سے جو کچھ بھی مروی ہے وہ غیر مدوّن املا کی صورت میں ہے۔ لہٰذا اگر یہ کہا جائے کہ امام جعفر صادق اور امام موسیٰ کاظم تفکیر

[1] اصول الفقه فی مباحث الألفاظ والملازمات العقلیه علامہ محمد رضا المظفر، ص ۹۔۱۰، تحقیق عباس علی زارعی سبزواری، جامعہ علمیہ، کراچی ۱۴۲۴ھ/۲۰۰۳م۔

[2] اصول الفقه نشأته تطوره والحاجة الیه، شعبان محمد اسماعیل، ص ۳۵، دار الأنصار، قاھرہ، مصر، سنہ ندارد۔

اصول فقہ میں امام شافعی پر سبقت رکھتے ہیں تو ہم مان لیں گے۔ البتہ باقاعدہ تصنیف کی صورت میں ان اُصولوں کی تدوین میں امام شافعی ہی سبقت رکھتے ہیں۔ [1]

مندرجہ بالا دلائل سے پتہ چلا کہ اہل تشیع کا امام محمد باقر اور امام جعفر صادق کو اُصول فقہ کا مؤسس، واضع یا مدوّن قرار دینا درست نہیں ہے۔

البتہ اُصول فقہ کے مؤسس، واضع اور مدوّن کی تلاش میں ہماری نظریں صرف امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ پہ جا کے ٹکتی ہیں۔ کیونکہ ائمہ اربعہ میں سے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ تابعی ہیں۔ جو کثرت اجتہاد کی وجہ سے امام القیاسین بھی کہلاتے ہیں۔ انہوں نے اپنے اجتہاد سے ۸۳ ہزار جدید مسائل کو حل کیا ہے۔ فقہ حنفی کی کتب امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور انکے اُصحاب کے اختلافات سے بھری پڑی ہیں۔ یقیناً یہ اختلاف اُصولی تھا۔ البتہ آپ اپنے وضع کردہ اُصولوں کو کتاب کی شکل میں ترتیب نہ دے سکے۔ اور پھر انہی اصولوں سے استفادہ کرتے ہوئے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے (الرّسالہ) نامی کتاب لکھی تھی۔ [2]

علامہ عبداللہ مصطفیٰ المراغی نے جو کہا ہے کہ ''امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے وضع کردہ قوانین اصول فقہ کو کتابی صورت میں ترتیب نہیں دیا ہے۔ انکا یہ کہنا درست نہیں ہے کیونکہ ابو الوفا الأفغانی نے ''اُصول السرخسی'' کے مقدمہ میں امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو اُصول فقہ کا بانی اور مدوّن اوّل قرار دیا ہے۔ اور اُصول فقہ پر لکھی گئی ابتدائی کتب کا ترتیب وار جائزہ لیتے ہوئے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی ''الرّسالہ'' کو اصول فقہ پر لکھی جانے والی چوتھی کتاب شمار کیا ہے۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

''وَ اَمّا اوّل مَنْ صنف فی علم الأصول، فیما نعلم فهو امام الائمه و سراج الأمه ابوحنیفه النعمان رضی الله عنه حیث بین طرق الاستنباط فی ''کتاب الرأی'' له،

---

[1] الامام الصادق حیاتہ وعصرہ اراؤہ وفقہہ، محمد ابوزھرہ، ص ۲۶۸۔۲۶۹ ملخصاً، مطبعہ احمد علی مخیم، سنہ ندارد۔

[2] الفتح المبین فی طبقات الأصولیین، علامہ عبداللہ مصطفیٰ المراغی، جز اوّل ص ۶ طبع ثانی، ۱۳۹۴ھ/ ۱۹۷۴ء، ناشر: محمد امین دمج وشرکاہ بیروت، لبنان۔

وتلاہ صاحباہ القاضی الامام ابو یوسف یعقوب بن ابراھیم الانصاری، والامام الربانی محمد بن الحسن الشیبانی رحمھما اللّٰہ، ثمّ الامام محمد بن ادریس الشافعی رحمۃ اللّٰہ صنف الرّسالۃ" [۱]

"اور ہمارے علم کے مطابق امام الائمہ، سراج الأمہ، ابوحنیفہ نعمان رضی اللہ عنہ نے علم الاصول پر پہلی کتاب "کتاب الرأی" تصنیف کی جس میں استنباط کے طریقے بیان کئے۔ اس کے بعد آپ کے شاگردوں، قاضی امام ابو یوسف یعقوب بن ابراہیم انصاری اور امام ربانی محمد بن حسن شیبانی رحمھما اللہ نے اس فن پر کتب تصنیف کیں۔ پھر امام محمد بن ادریس شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب "الرّسالہ" تصنیف کی۔"

ڈاکٹر حمید اللہ اس مؤقف کی تائید میں فرماتے ہیں کہ:

اس رائے کو قائم کرنے کی ایک وجہ اور بھی ہوسکتی ہے کہ امام ابو حنیفہ کی طرف "کتاب السیر" منسوب ہے۔ اگرچہ چند اقتباسات کے علاوہ وہ کتاب ہم تک نہیں پہنچی لیکن اس نام کی کتابیں کم از کم تین چار شاگردوں نے لکھیں۔ مثلاً امام محمد شیبانی نے "کتاب السیر الصغیر" اور "کتاب السیر الکبیر" کے نام سے دو کتابیں لکھیں۔ دونوں ہم تک پہنچیں۔ امام زفر نے "کتاب السیر" لکھی۔ اسی طرح ابراہیم الفرادی نے بھی "کتاب السیر" لکھی جو مخطوطے کی صورت میں موجود ہے۔ جس طرح امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی "کتاب السیر" سے متاثر ہوکر اور قانون بین الاقوام کے درس کی بنیاد پر ان کے کئی شاگردوں نے "کتاب السیر" کے نام سے کتابیں تصنیف کیں۔ اسی طرح شاید "کتاب الرأی" کی تدریس کے سلسلے میں بھی کتابیں لکھیں۔ ممکن ہے کہ اس کو اصول کا نام بھی خود امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے دیا ہو۔ مگر واضح رہے کہ کتاب الاصول یعنی علم اصول کی جو کتابیں مسلمانوں میں پائی جاتی ہیں۔ ان میں ابتدائی تین کتابیں یعنی امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی "کتاب الرأی" اور امام

---

[۱] مقدمہ اصول السرخسی ابوالوفا الأفغانی، جز نمبر ا ص ۳ دار المعارف النعمانیہ، لاہور ۱۴۰۱ھ/۱۹۸۱ء پاکستان۔

ابو یوسف، امام محمد شیبانی کی اصول فقہ پر کتاب ہم تک نہیں پہنچی۔ جو کتاب ہم تک پہنچی ہے وہ امام محمد شیبانی کے ایک شاگرد امام شافعی کی کتاب ہے۔ ممکن ہے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے استادوں نے بھی رائے سے کام لے کر فتوے دیئے ہوں اور سوالوں کا جواب دیا ہو۔ لیکن یہ کہ انہوں نے اس پر کوئی کتاب لکھی تھی اب تک ہمیں اس کا علم نہیں ہوسکا۔ اس لئے ہم نے فرض کیا کہ اصول فقہ پر پہلی کتاب امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی ''کتاب الرأی'' ہے۔ [1]

تجزیہ:

مندرجہ بالا سطور میں ابو الوفا الافغانی اور ڈاکٹر محمد حمید اللہ کی تحقیق سے یہ بات ثابت ہوگئی ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے ہی اصول فقہ پر سب سے پہلی کتاب بنام'' کتاب الرأی'' تصنیف فرمائی تھی۔

چنانچہ علامہ عبداللہ مصطفیٰ المراغی کا یہ کہنا کہ ''امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اپنے وضع کردہ اصولوں کو کتابی شکل میں مرتب نہیں کر سکے تھے'' یہ باطل ہوگیا۔ کیونکہ کسی چیز کا عدم علم اس کے عدم وجود کی دلیل نہیں بن سکتا۔

جبکہ سید حسن صدر نے امام جعفر صادق اور امام باقر رحمہما اللہ تعالیٰ سے متعلق جو یہ کہا ہے ''**وقد املیا علی اصحابھما قواعدہ**'' اس سے تو یہ واضح ہو رہا ہے کہ انہوں نے قواعد اپنے اصحاب کو املا کرادیئے تھے۔ خود انہوں نے کوئی تصنیف نہیں کی ہے۔ لہٰذا ثابت ہوگیا کہ اصول فقہ کے بانی، مؤسس، واضع اور مدوّن اوّل امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ ہی ہیں۔

(ب) دورِ تدوین:

لاریب کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ ہی اصول فقہ کے واضع، مؤسس، مدوّن، بانی اور مصنف اوّل ہیں۔ البتہ ان کی تصنیف ''کتاب الرأی'' ہم تک نہیں پہنچی ہے۔ لہٰذا سوال پیدا ہوا کہ آپ کے بعد اصول فقہ کو بطور فن اور اصول کس نے مرتب کر کے کتابی صورت میں پیش کیا ہے؟ اس کے مختلف جواب دیتے ہوئے علماء نے تین آراء کا اظہار کیا ہے۔

---

[1] خطبات بہاولپور، ڈاکٹر محمد حمید اللہ، ص ۱۳۵ ملخصاً، اسلام آباد، تحقیقات اسلامی، طبع ثالث، ۱۹۹۰ء۔

پہلی رائے:

اس سلسلے میں پہلی رائے اہل تشیع کی ہے۔ ان کے نزدیک اصول فقہ میں سب سے پہلی باقاعدہ کتاب امام صادق کے شاگرد، ھشام بن الحکم (متوفی ۱۷۹ھ) نے تصنیف کی ہے۔ چنانچہ علامہ سید حسن صدر فرماتے ہیں:

"اِنّ اوّل من صنف فی بعض مسائل علم الأصول هشام بن الحكم المتوفى ۱۷۹ھ تلميذ الامام الصادق عليه السلام صنف كتاب "الألفاظ و مباحثها" ثم يونس بن عبدالرحمن مولىٰ آلِ يقطين تلميذ الامام الكاظم عليه السلام، صنف كتاب "اختلاف الحديث و مسائله" [1]

"بے شک جس شخص نے سب سے پہلے علم اصول کے بعض مسائل تصنیف کیئے وہ امام صادق رحمۃ اللہ علیہ کے شاگرد ھشام بن الحکم (متوفی ۱۷۹ھ) ہیں۔ جنہوں نے ایک کتاب بنام "الألفاظ ومباحثھا" تصنیف فرمائی۔ پھر یونس بن عبدالرحمٰن مولیٰ آلِ یقطین جو کہ امام کاظم رحمۃ اللہ علیہ کے شاگرد ہیں۔ انہوں نے ایک کتاب بنام "اختلاف الحدیث ومسائلہ" تصنیف کی۔"

اس کی تائید کرتے ہوئے امام جلال الدین سیوطی نے اپنی کتاب "اوائل" میں لکھا ہے:

اوّل من صنف فی اصول الفقه الشافعی بالاجماع فی غير محله ان اراد التاسيس والابتكار وإن اراد التصنيف المتعارف، فقد تقدم على الامام الشافعی فی التاليف هشام بن الحكم المتكلم المعروف من أصحاب آل عبدالله الصادق، صنف كتاب "الألفاظ و

---

[1] تاسیس الشیعہ، ص ۳۱۰۔

مباحثها" وهو اهم مباحث هٰذا العلم. ثم يونس بن عبدالرحمن مولیٰ آلِ يقطين، صنف كتاب "اختلاف الحديث و مباحثه" وهو مبحث تعارض الحديثين، ومسائل التعديل، والترجيح فی الحديثين المتعارفين، رواه عن الامام موسی الكاظم بن جعفر عليهما السلام وذكرهما ابو العباس نجاشی فی كتابه الرجال والامام الشافعی متأخر عنهما۔ [1]

یعنی: اگر اصول فقہ کی بنیاد وایجاد کی بات ہو تو پھر یہ کہنا کہ "بالا جماع امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اصول فقہ کے بانی وموجد ہیں" درست نہیں ہے۔ کیونکہ ھشام بن حکم جو کہ امام جعفر صادق کے اُصحاب میں سے ہیں تالیف وتصنیف میں امام شافعی پر سبقت رکھتے ہیں۔ انہوں نے سب سے پہلے کتاب لکھی تھی اصول فقہ پر جسکا نام "الأ لفاظ ومباحثھا" تھا۔ جس میں اصول فقہ کی بحثیں شامل تھیں۔ پھر یونس بن عبدالرحمٰن مولیٰ آل یقطین نے اصول پر کتاب لکھی۔ جسکا نام تھا "اختلاف الحدیث ومباحثہ" اور یہ کتاب دو احادیث میں تعارض، مسائل تعدیل اور دو متعارض احادیث میں ترجیح کے اصولوں پر مشتمل تھی۔ اور یہ وہ روایات تھیں جو امام کاظم اور امام جعفر رضی اللہ عنہما سے مروی تھیں۔ اور ان دونوں کا ذکر ابو العباس نجاشی نے اپنی کتاب الرجال میں کیا ہے جبکہ امام شافعی ان دونوں سے بعد کے علماء میں شمار ہوتے ہیں۔

پہلی رائے کا جائزہ:

علامہ سید حسن صدر کے اس بیان پر مصطفیٰ سعید الخن نے اپنی رائے کا اظہار کرتے ہوئے فرمایا ہے:

---

[1] الامام الصادق حیاتہ وعصرہ ارائہ وفقہہ، امام محمد ابو زہرہ، ص ۲۶۷۔۲۶۸، مطبعہ احمد علی مخیم سنہ نہ دارد۔

”وفي رأيي اِن عزو البداء في التصنيف في...... الى غير الشافعي اِن هو اِلاّ خرق لِلاجماع، اوقريب من ذالک، من غير برهان واقعي، ولا دليل مقنع“ [1]

”اور میری رائے میں اس (فن) میں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے علاوہ کسی دوسرے کے سبقت رکھنے کا دعویٰ اجماع کے خلاف ہوگا یا اس کی مخالفت کے قریب ہوگا۔ جس کی نہ تو کوئی حقیقت میں برہان ہے اور نہ کوئی شافی دلیل۔“

جہاں تک امام جلال الدین سیوطی کے بیان کا تعلق ہے تو اس پر امام محمد ابوزھرہ کا تبصرہ ہی کافی ہے۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

امام جلال الدین سیوطی کے بیان سے غالبًا ان کی مراد یہ ہے کہ ہشام بن الحکم اس حیثیت سے امام شافعی پر سبقت رکھتے ہیں کہ انہوں نے ”الفاظ کے فن“ پر کتاب لکھی تھی۔ اور یونس بن عبدالرحمٰن، امام شافعی پر اس اعتبار سے سبقت رکھتے ہیں کہ انہوں نے ان سے پہلے حدیث پر کتاب لکھی تھی۔ بلاشبہ یہ دونوں موضوعات علم اصول فقہ کا جزو ہیں۔ لیکن ان دونوں کو مکمل علم قرار نہیں دیا جاسکتا۔

کیونکہ مباحث الفاظ کا تعلق علوم لغت سے ہے۔ اسی طرح حدیث کی بحث علم حدیث کا جز ہے لہٰذا ان دونوں کو علم اصول کا مؤسس ماننا مشکل ہے۔ [2]

دوسری رائے:

دوسری رائے کے مطابق اصول فقہ کے مدوّن اوّل امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ ہیں۔ چنانچہ امام رازی (متوفی ۶۰۶ھ) لکھتے ہیں:

---

[1] دراسۃ تاریخیۃ للفقہہ و اصولہ والاتجاہات التی ظہرت فیہما۔ مصطفیٰ سعید الخسن، ص۱۶۴ الشرکۃ المتحدہ للتوزیع، سنہ ندارد۔

[2] الامام الصادق، ابوزہرہ، ص ۲۶۸۔۲۶۹۔

اتفق النّاس علی ان اوّل من صنف فی هذا العلم (ای اصول الفقه) الشافعی. وهوالذی رتب ابوابها، میز بعض أقسام من بعض، وشرح مراتبها فی القوّة وَالضعف۔ [1]

یعنی: لوگوں کا اس پر اتفاق ہے کہ سب سے پہلے اس علم (اصول فقہ) میں امام شافعی نے تصنیف کا آغاز کیا۔ انہوں نے اس کے ابواب مرتب کیئے۔ اس کی بعض اُقسام کو بعض اُقسام سے جدا کیا۔ قوت اور ضعف کے اعتبار سے اس کے مراتب کی تشریح کی۔

علامہ بدرالدین زرکشی (متوفی ۷۹۴ھ) لکھتے ہیں:

الشافعی رضی اللّٰہ عنه اوّل من صنف فی اصول الفقه فیه کتاب الرسالة۔ [2]

یعنی: امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ پہلے شخص ہیں جنہوں نے اصول فقہ میں کتاب تصنیف کی۔ اور وہ تصنیف ہے کتاب الرسالۃ۔

علامہ عبدالرحمٰن ابن خلدون فرماتے ہیں:

وکان اوّل من کتب فیه الشافعی رضی الله عنه، أملیٰ فیه رسالته المشهورة تکلم فیها فی الأوامر والنواهی والبیان والخبر والنسخ و حکم العلّة المنصوصة من القیاس۔ [3]

یعنی: اس فن (اصول فقہ) میں تالیف کا کام سب سے پہلے امام شافعی رضی اللہ عنہ نے کیا۔ انہوں نے اپنی مشہور تصنیف الرسالۃ میں اوامر و

---

[1] کتاب مناقب الامام الشافعی، ابوعبداللہ محمد بن عمر الرازی الشافعی (متوفی ۶۰۶ھ) ص ۵۵ المکتبۃ العلامیہ، مصر سنہ ندارد۔

[2] البحرالمحیط، امام زرکشی بدرالدین بہادر بن عبداللہ شافعی (متوفی ۷۹۴ھ) ۱/۱۸، مصر دارالکتبی، سنہ ندارد۔

[3] مقدمہ ابن خلدون ص ۱۳۸۔ ج۔۲ مؤسسۃ الکتب الثقافیۃ۔ بیروت۔ طبع رابع ۱۴۲۶ھ / ۲۰۰۵م۔

نواھی، بیان، خبر، نسخ اور قیاس سے منصوص علت کا حکم وغیرہ جیسے امور بیان کیئے ہیں۔

امام محمد ابوزہرہ اس کی تائید ان الفاظ میں کرتے ہیں:

والحق ان الشافعی رتب هٰذا العلم وجمع فصوله، ولم یقتصر علی مبحث دون مبحث بل بحث فی الکتاب وبحث فی السنة وطرق اثباتها ومقامها من القرآن. وبحث الدلالات اللفظية فتکلم فی العام والخاص والمشترک والمجمل والمفصل، وبحث فی الاجماع وحقيقته وناقشه علمية لم یعرف ان احدا سبقه بها. وضبط القیاس، وتکلم الاِستحسان، وهٰکذا استرسل فی بیان حقائق هٰذا العلم مبوبه مفصلة. وهو بهٰذا لم یسبق أو علی التحقيق لم یعلم اِلی الآن اَنُ احد سبقه۔ [1]

یعنی: حقیقت یہ ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے اس علم کے ابواب مرتب فرمائے اور فصول یکجا کیئے۔ انہوں نے کسی ایک بحث یا چند بحثوں پر اکتفاء نہیں کیا بلکہ قرآن، سنت، اثبات سنت کے طریقوں اور قرآن کے مقابلے میں حدیث کے مقام پر بحثیں کی ہیں۔ لفظی دلالتوں پر بحث کرتے ہوئے عام، خاص، مشترک، مجمل اور مفصل پر گفتگو کی ہے۔ اجماع اور اسکی حقیقت پر ایسی علمی بحثیں کی ہیں جسکی نظیر کسی دسرے کے ہاں نہیں ملتی ہے۔ قیاس کے اصول ضبط کیئے اور استحسان پر کلام فرمایا ہے۔ اسی طرح امام شافعی نے اس علم کے مباحث

---

[1] اصول الفقہ، امام محمد ابوزہرہ، ص ۱۶ دارالفکر العربی قاہرہ ۱۴۱۷ھ/۱۹۹۷ء۔

کو ابواب اور فصول کی صورت میں پوری تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے۔ اس سلسلے میں ان پر کسی کو سبقت حاصل نہیں ہے یا محتاط الفاظ میں کہا جائے کہ محقق طور پر اب تک یہ معلوم نہیں ہوسکا کہ کسی نے ان سے پہلے بھی یہ کام انجام دیا ہے۔

دوسری رائے کا تجزیہ:

دو وجوہات کی بنا پر اس دوسری رائے کو بھی درست قرار نہیں دیا جاسکتا۔

الف:۔ جن علماء و مشاہیر نے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی تصنیف ''الرسالۃ'' کو اصول فقہ پر لکھی گئی پہلی کتاب گمان کرتے ہوئے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کو اصول فقہ کا مدوّن اوّل قرار دیا ہے۔ ان میں سے اکثریت کا تعلق پانچویں صدی ھجری سے نویں صدی ھجری اور اسکے بعد کے ادوار سے ہے۔ جبکہ ان علماء و مشاہیر کے معاصرین اور ان سے بھی ایک صدی پہلے کے علماء مثلاً ابن الندیم شیعی (متوفی ۳۸۰ھ) ابن خطیب بغدادی (متوفی ۴۶۳ھ)، موفق بن احمد مکی (متوفی ۵۶۸ھ) ابن خلکان (متوفی ۶۸۱ھ) وغیرہ نے امام ابو یوسف (متوفی ۱۸۲ھ) اور امام محمد حسن بن الشیبانی (متوفی ۱۸۹ھ) کی اصول فقہ پر کتب کا ذکر کیا ہے۔

چونکہ صاحبین کی اصول فقہ پر کتب ہم تک نہیں پہنچی ہیں لہٰذا ممکن ہے کہ ان علماء و مشاہیر کو بھی اس کی اطلاع نہ ملی ہو اور دستیاب معلومات کی بنا پر انہوں نے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کو اصول فقہ کا مدوّن اوّل قرار دے دیا ہو۔ ورنہ ابو الوفا الأ فغانی کے بقول: امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی تصنیف ''الرسالۃ'' اصول فقہ پر لکھی جانے والی چوتھی کتاب ہے۔ اور سب سے پہلی کتاب امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی ''کتاب الرأی'' ہے۔ لہٰذا امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کسی بھی طرح اصول فقہ کے مدوّن اوّل قرار نہیں پاتے۔

ب:۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ امام ابو زھرہ نے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی اوّلیت کا دعویٰ کرنے کے باوجود یہ الفاظ کہے ہیں:

”وهو بهذا لم يسبق أوعلى التحقيق لم يعلم الى الآن ان احد سبقه“

یعنی ”اس سلسلے میں کسی کو ان پر کوئی سبقت حاصل نہیں ہے۔“ یا محتاط الفاظ میں کہا جائے کہ محقق طور پر اب تک یہ معلوم نہیں ہوسکا کہ کسی نے ان سے پہلے بھی یہ کام کیا ہے۔“

یہ ابو زہرہ کی ذاتی رائے ہے ورنہ گذشتہ سطور میں ڈاکٹر محمد حمید اللہ اور ابوالوفا الأفغانی کی تحقیق سے یہ ثابت ہو چکا ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ سے پہلے امام ابوحنیفہ اور ان کے أصحاب (رحمہم اللہ علیہم اجمعین) نے اصول فقہ پر کتب لکھی ہیں اور عدم علم کسی شئ کے عدم وجود پر دلالت نہیں کرتا ہے۔ کیونکہ کسی شئ کے انکار کیلئے اس کے اقرار کی بہ نسبت بہت زیادہ علم کی ضرورت ہوتی ہے۔ مثلاً کسی شخص کا یہ کہنا کہ ”تمہارے کمرے میں سوئی ہے“ تو اس بات کے رد کیلئے ضروری ہے کہ کمرے کا ایک ایک کونا، در و دیوار، ایک ایک سامان، قالین، صوفہ وغیرہ کے ایک ایک حصہ کو دیکھ لیا جائے ورنہ یہ کہنا کہ ”نہیں ہے“ بہت مشکل ہوتا ہے۔ [1]

مندرجہ بالا وجوہات کی بنا پر یہ ثابت ہوگیا کہ فن اصول فقہ کی تاسیس اور تدوین وتالیف امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ سے پہلے ہی ہو چکی تھی۔ لہٰذا انہیں مدوّن اوّل قرار دینا درست نہیں ہے۔

تیسری رائے:

تیسری رائے کے مطابق امام ابو یوسف یعقوب بن ابراہیم انصاری (متوفی ۱۸۲ھ) اصول فقہ کے مدوّن اوّل ہیں۔ جنہوں نے اپنے استاذ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے اصولوں کے مطابق کتاب لکھی تھی۔ جیسا کہ ابن خلکان لکھتے ہیں:

هو اوّل من وضع الكتاب فى أصولِ الفقه على مذهب (أستاذه) ابو حنيفة [2]

---

[1] فن اصول فقہ کی تاریخ، ڈاکٹر فاروق حسن، ص ۷۷۔۷۸ دارالاشاعت، اردو بازار، کراچی ۲۰۰۶ء۔

[2] وفیات الأعیان وأبناء الزمان، قاضی احمد ابن خلکان (متوفی ۶۸۱ھ) ج۔اص ۳۰۳ مکتبۃ المیمنیہ احمد البابی الحلبی، مصر، ۱۳۰۱ھ۔

یعنی: وہ (ابو یوسف) پہلے شخص ہیں جنہوں نے اصول فقہ میں پہلی کتاب اپنے استاذ ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے مذہب پر لکھی۔

موفق بن احمد مکی (متوفی ۵۶۸ھ) نے طلحہ بن جعفر سے نقل کیا ہے:

اِن ابا یوسف اوّل من وضع الکتب فی اصول الفقه علی مذهب أبی حنیفة۔ [۱]

یعنی: بے شک ابو یوسف پہلے شخص ہیں جنہوں نے امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے مذہب کے مطابق اصول فقہ پر پہلی کتاب تصنیف کی۔

ابن خطیب بغدادی (متوفی ۴۶۳ھ) نے امام ابو یوسف کے متعلق لکھا ہے:

و اَوّل مَن وضع الکتاب فی اصول الفقه علی مذهب أبی حنیفة وأملی المسائل ونشرها وبث علم أبی حنیفة فی أقطار الأرض [۲]

یعنی: سب سے پہلے (ابو یوسف) نے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے مذہب پر اصول فقہ میں کتب تالیف کیں اور مسائل املا کرائے۔ اور مختلف مما لک میں امام ابوحنیفہ کے علم کو پھیلایا۔

ابن الندیم (متوفی ۳۸۰ھ) نے امام ابو یوسف کی کتاب کو اپنی کتاب ''الفہر ست'' میں ''الاصول'' کے نام سے درج کیا ہے۔ [۳]

پھر امام محمد بن الحسن الشیبانی (متوفی ۱۸۹ھ) نے بھی اصول فقہ پر کتب کثیرہ تصنیف فرمائی ہیں۔ چنانچہ ابن الندیم شیعی نے ان کی ایک کتاب ''اصول الفقہ اُو کتاب

---

[۱] مناقب الامام أبی حنیفہ، موفق بن احمد مکی (متوفی ۵۶۸ھ) ج۔۲ص ۲۴۵، مکتبہ اسلامیہ، کوئٹہ، ۱۴۰۷ھ

[۲] تاریخ بغداد، حافظ ابی بکر احمد بن علی الخطیب البغدادی (متوفی ۴۶۳ھ) ج۔۱۳ص ۲۴۵۔۲۴۶، دارالکتب العلمیہ، بیروت، سنہ ندارد۔

[۳] کتاب الفہر ست، ابن الندیم محمد بن یعقوب شیعی (متوفی ۳۸۰ھ) ص ۲۵۶ نور محمد کتب خانہ، کراچی سنہ ندارد۔

الاصول'' کا ذکر بھی اپنی کتاب الفہر ست میں کیا ہے۔ [1]

بلکہ ابوالحسین المعتزلی (متوفی ۴۳۶ھ) نے اپنی کتاب، ''المعتمد فی اصول الفقہ'' میں امام محمد شیبانی کی ایک کتاب (کتاب الأصول) کے چند حوالے بھی بیان کیئے ہیں۔ مثلاً وہ لکھتے ہیں کہ:

''امام شیبانی نے کہا ہے کہ اصول فقہ چار چیزیں ہیں۔ قرآن، حدیث، اجماع اور قیاس'' [2]

تیسری رائے کا تجزیہ:

مندرجہ بالا تصریحات سے ثابت ہوگیا کہ امام ابو یوسف اور امام محمد بن حسن الشیبانی نے اپنے استاذ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے اصولوں پر سب سے پہلے اصول فقہ کی تدوین کی اور کتب لکھیں۔ ممکن ہے کہ یہ کتب امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب ''کتاب الرأی'' کی شرح میں لکھی گئی ہوں۔ یا الگ تصنیف بھی ہوسکتی ہیں۔

چنانچہ ہم یہ رائے قائم کرنے میں حق بجانب ہیں کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ ہی اصول فقہ کے مؤسس و بانی، واضع اور مدوّن اوّل ہیں۔ اور اصول فقہ پر سب سے پہلے لکھی جانے والی کتاب امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی ''کتاب الرأی'' ہے۔ اگرچہ وہ ہم تک نہیں پہنچی ہے۔ یا پھر ان کے اُصحاب کو اصول فقہ کی تدوین وتالیف میں اوّلیت کا شرف حاصل ہے۔ [3]

(ج) دورِ تقلید:

جب چوتھی صدی ھجری کے وسط میں مجتہد علماء میں واضح کمی کی وجہ سے اجتہاد کا سایہ سمٹنے لگا تو دور تقلید کا آغاز ہوا۔ جو تقلید کے غلبے کی صورت میں آج تک چلا آرہا ہے۔

لیکن اجتہاد کے ذریعے دین الٰہی کو زندہ ومتحرک رکھنا بھی ضروری تھا۔ اسی لئے

---

[1] کتاب الفہر ست، ابن الندیم شیعی، ص ۲۵۸۔

[2] خطبات بہاولپور، ڈاکٹر محمد حمید اللہ، ص ۱۲۹، اسلام آباد، تحقیقات اسلامی، طبع ثالث ۱۹۹۰م۔

[3] فن اصول فقہ کی تاریخ، ڈاکٹر فاروق حسن، ص ۴۷، دارالاشاعت، اردو بازار، کراچی ۲۰۰۶م۔

امام الحرمین الجوینی الشافعی کواصول فقہ پر انکی مشہور کتاب ''الورقات'' میں لکھنا پڑا کہ:

لیس للعالم ان یقلد [1]

(عالم کیلئے تقلید کرنا مناسب نہیں ہے)

بہر حال چوتھی صدی ھجری سے تا حال دورِ تقلید جاری ہے اور اس دور میں بھی اصول فقہ کے نامور علماء پیدا ہوئے۔ اصول فقہ کے قوانین میں اضافہ بھی ہوا اور وسعت بھی آئی۔ اور مختلف مناھج ومسالک عام ہوئے اور نئی نئی کتابیں وجود میں آئیں۔

اصول فقہ کے مختلف مناہج کا جائزہ:

علم اُصول فقہ میں مختلف مناھج و مسالک اور طریقے رائج ہیں۔ مثلاً متکلمین، اصول شافعیہ اور اصول حنفیہ وغیرہ۔ جن پر مختلف کتب لکھی گئی ہیں۔ متکلمین مسائل کی تحقیق، قواعد کے ثبوت اور اختلافات کی جانچ پڑتال عقلی استدلالات سے کرتے ہیں اور جدل سے کام لیتے ہیں۔ انکی مشہور کتب یہ ہیں:

۱۔ العمدہ۔ ابن عبدالجبار ۴۱۵ھ

۲۔ المعتمد ابن الحسین البصری ۴۳۷ھ

۳۔ المستصفی۔ ابوحامد محمد بن الغزالی ۵۰۵ھ

اُحناف قواعد اُصولیہ کے لئے بطور ثبوت ان فروع کو دلیل بناتے ہیں جو ائمہ مذاہب سے منقول ہیں۔ ان فروع کی تحقیق کا مقصد ان قواعد اصولیہ کے ساتھ انکی تطبیق اور اُحکام کا حصول ہے۔ [2]

اُحناف کی اہم کتب درجہ ذیل ہیں:

۱۔	الأصول	ابوبکر احمد بن علی المعروف جصاص متوفی ۳۷۰ھ
۲۔	الأصول	ابوزید عبداللہ بن عمر الدبوسی متوفی ۴۳۰ھ
۳۔	الأصول	فخر الاسلام علی بن محمد البزدوی متوفی ۴۸۲ھ

[1] فن اصول فقہ کی تاریخ، ڈاکٹر فاروق حسن، ص ۲۰۵، ۲۰۶، دارالاشاعت، اردو بازار، کراچی ۲۰۰۶م۔

[2] اصول السرخسی، ص ۹، ج ۱، قدیمی کتب خانہ، کراچی۔

۴۔ کشف الاسرار — عبدالعزیز بن احمد البخاری متوفی ۷۳۰ھ
۵۔ بدیع النظام — امام مظفر الدین احمد بن علی الساعاتی الحنفی متوفی ۶۴۹ھ
۶۔ التنقیح والتوضیح — صدر الشریعہ عبید اللہ بن مسعود الحنفی متوفی ۷۴۷ھ
۷۔ التحریر — ابن الھمام الحنفی متوفی ۸۶۱ھ

شوافع کی اہم کتب یہ ہیں:

۱۔ البرھان — امام الحرمین عبدالملک بن عبداللہ الجونی الشافعی متوفی ۴۱۳ھ
۲۔ المستصفی — ابو حامد محمد بن محمد الغزالی الشافعی متوفی ۵۰۵ھ
۳۔ المحصول — امام فخر الدین الرازی الشافعی متوفی ۶۰۶ھ
۴۔ أصول الاحکام — امام سیف الدین الآمدی الشافعی متوفی ۶۳۱ھ
۵۔ جمع الجوامع — تاج الدین عبدالوھاب بن علی السبکی الشافعی متوفی ۷۷۱ھ

علماء جعفریہ کی اہم کتبِ اُصول یہ ہیں:

۱۔ الذریعۃ الیٰ أصول الشریعۃ — سید شریف مرتضیٰ متوفی ۳۳۶ھ
۲۔ عدۃ الأصول — شیخ ابو جعفر محمد بن حسین بن علی الطّوسی متوفی ۴۶۰ھ
۳۔ القوانین — ابو الحسن الجیلانی سن تالیف ۱۲۰۵ھ
۴۔ العناوین — شیخ محمد مھدی الخالصی الکاظمی سن تالیف ۱۳۴۱ھ [1]

---

[1] الوجیز فی اصول الفقہ، ڈاکٹر عبدالکریم زیدان، ص ۱۸۔۱۹۔

فصل نمبر۲:

علمِ اصولِ فقہ کی حقیقت

علم اصول فقہ دراصل علم اصول دین ہی کا ایک حصہ ہے۔ چنانچہ امام علاء الدین حنفی ''میزان الاصول'' میں لکھتے ہیں:

''اعلم أن أصول الفقه فرع لعلم أصول الدين، فكان من الضرورة أن يقع التصنيف فيه علىٰ اعتقاد مصنف الكتاب وأكثر التصانيف فى اصول الفقه لأهل الاعتزال المخالفين لنا فى الأصول، ولأهل الحديث المخالفين لنا فى الفروع ولا اعتماد على تصانيفهم'' [1]

یعنی ''جان لو کہ اُصول فقہ علم اصول دین کی ہی شاخ ہے۔ ضرورت ہے کہ اس علم میں کتب لکھی جائیں حنفی طریقہ پر کیونکہ اصول فقہ پر اکثر کتب معتزلہ کی لکھی ہوئی ہیں جو اصول میں ہمارے مخالف ہیں یا اہل حدیث کی لکھی ہوئی ہیں جو فروع میں ہمارے مخالف ہیں اس لئے ان کی تصانیف پر اعتماد نہیں کیا جاسکتا ہے۔''

اصول فقہ کی حقیقت جاننے کے لئے ضروری ہے کہ ''اصول'' اور ''فقہ'' کی الگ الگ تعریف سمجھ لی جائے چنانچہ:

ا۔ الاصول کی تفہیم:

یہ ایسے قواعد وقوانین کا مجموعہ ہے جو اُدلہ شرعیہ کے ذریعے اُحکام کے استخراج و استنباط کے طریقے فقیہہ کو بتاتا ہے۔ ڈاکٹر عوض احمد ادریس لکھتے ہیں:

''هى مجمعة القواعد التى تبين للفقيه طرق استخراج

---

[1] کشف الظنون، ص۸۶، ج۔۱، طبع دارالطباعۃ المصریہ۔

الأحکام من الأدلة الشرعیة" [1]

یعنی ''اصول ایسے قوانین کے مجموعے کو کہتے ہیں جو أدلہ شرعیہ سے أحکام عملیہ کے استخراج کے طریقے فقیہہ کو بتاتا ہے۔''

اصل کے لغوی معنی:

اصل کے لغوی معنی ابن منظور افریقی یوں لکھتے ہیں:

''الأصل فی اللغة اسفل کل شئ'' [2]

یعنی لغت میں أصل ہر شئی کے پینیدے یا اس چیز کو کہتے ہیں جس پر اس چیز کی بنیادیں قائم ہوں۔

اصل کے اصطلاحی معنی:

اصل اصطلاحاً کئی معنوں میں مستعمل ہے مثلاً

i۔الدلیل: جیسے **''اصل ھذہ المسئلة: الکتاب والسنة''** [3]

ii۔الرجع: جیسے **''الاصل فی الکلام الحقیقہ'' و ''فالقرآن اصل بالنسبة للقیاس''** [4]

یعنی: کلام میں اصل حقیقت ہوتی ہے اور بہ نسبت قیاس کے قرآن اصل ہے کہ تعارض کی صورت میں قرآن ہی کو اصل مانیں گے۔

iii۔القاعدة: جیسے **''لاضرر ولا ضرار''** [5]

---

[1] الوجیز فی الاصول، ص ٦۔

[2] لسان العرب، مادہ اصل۔

[3] نھایة السول۔ دار الکتب العلمیہ، بیروت، ١٤٠٥ھ/١٩٨٤م ص ١٨۔

[4] اصول الفقہ، بدران ابوالعینین، دار المعارف ١٩٦٥ء، مصر، ص ٢٢۔

[5] سنن ابن ماجہ، ابواب الاحکام، باب من بنی حقه، ما یضر بجارہ، ابوعبداللہ محمد بن یزید ابن ماجہ متوفی ٢٧٣ھ۔

یعنی ''نہ نقصان پہنچاؤ نہ نقصان اٹھاؤ'' یہ قول بھی ایک شرعی اصول ہے۔

iv۔القاعدۃ المستمرۃ: جیسے '' اباحة الميتة للمضطر على خلاف الاصل'' [۱]

یعنی: اضطراری حالت میں مردار کھانا خلافِ اصل مباح ہے اگرچہ یہ بات عام شرعی قانون کے خلاف ہے۔

v۔القاعدۃ الکلیۃ: جیسے ''الاصل أن الأمر المجرد عن القرائن يقتضي الوجوب وأن النهي عن القرائن يقتضي التحريم'' [۲]

یعنی: یہ بھی ایک اصل اور قاعدہ کلیہ ہے کہ اُمر جب قرائن سے خالی ہوتو وجوب کا تقاضا کرتا ہے اور نہی جب قرائن سے خالی ہوتو تحریم کا تقاضا کرتی ہے۔

vi۔الصورۃ المقیس علیھا: جیسے ''التأفف للوالدين اصل يقاس عليه الضرب في الحرمة بجامع الايذاء في كل'' [۳]

یعنی: ایسی صورت کہ جس پر قیاس کیا جائے مثلاً والدین کو مارنے کی حرمت کے بارے میں تأفف کا حکم اصل ہے۔

vii۔المستصحب: مثلاً ''الاصل في الأشياء اباحة'' و ''الاصل في الانسان البرأة'' [۴]

یعنی: اشیاء میں اصل اباحت (حلال ہونا) ہے اور انسان کی اصل برأت (آزادی) ہے۔

۲۔فقہ کی لغوی تحقیق:

فقہ کے لغوی معنی ہیں ''العلم بالشئ والفهم له'' [۵]

یعنی کسی شئ کے ذریعے علم حاصل کرنا اور اس شئ کے لئے فہم و ادراک پیدا کرنا

---

[۱] نھایۃ السول ص ۱۹۔

[۲] نھایۃ السول ص ۱۹۔

[۳] اصول الفقہ، محمد زکریا البردیسی، دار الثقافۃ، مصر، ۱۹۸۵ء ص ۲۳۔

[۴] اصول فقہ، بدران، ص ۲۲۔

[۵] لسان العرب۔ابن منظور مادہ الفقہہ۔

''فقہ'' کہلاتا ہے۔جیسا کہ قرآن میں قوم شعیب کی بات بیان کی گئی ہے ''یاشعیب مانفقه کثیراً مما تقول'' اور یہ بھی کہ:''فما لهٰؤ لاء القوم لایکادون یفقهون حدیثاً'' اور حدیث پاک میں آتا ہے:''من یرد الله به خیرا یفقهه فی الدین'' [1]

ابوالحسین بصری فقہ کا لغوی معنی یوں بیان کرتے ہیں:

''فهو المعرفة مقصد المتکلم، یقول فقهت کلامک ای عرفت قصدک به'' [2]

یعنی'' متکلم کے کلام سے اس کی غرض سمجھ جانے کو فقہ کہتے ہیں جیسے کہ کہا جاتا ہے''میں تیری بات سمجھ گیا ہوں'' یعنی اس کلام سے تیرا جو ارادہ ہے میں نے جان لیا ہے۔''

علامہ زمخشری نے فقہ کا لغوی معنی یوں بیان کیا ہے:

الفقه حقیقة الشق والفتح [3]

یعنی: فقہ کے معنی ''شق'' اور ''فتح'' ہیں۔ دوسرے لفظوں میں فقہ کی حقیقت تحقیق وتفتیش کرنا اور کھولنا ہے۔

امام رازی شافعی لکھتے ہیں:

''فهم الاشیاء الدقیقه'' [4]

یعنی'' ادق (مشکل) اشیاء کی فہمائش فقہ ہے۔''

امام غزالی (متوفی ۵۰۵ھ) لکھتے ہیں:

''والفقه عبارة عن العلم والفهم فی اصل الوضع یقال:

---

[1] صحیح بخاری وصحیح مسلم۔کتاب العلم۔

[2] المعتمد فی اصول الفقه، محمد بن علی بن الطیب البصری المعتزلی، متوفی ۴۳۶ھ/۱۰۴۴ء۔ص ۴ دارالکتب العلمیه، بیروت، سن ۱۴۰۳ھ۔

[3] حقیقة الفقه ج۔ا۔

[4] نهایة السول، امام رازی متوفی ۶۰۶ھ بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۸ھ/ ۱۹۸۸ء ص ۹۔

فلان یفقه الخیر والشرای یعلمه ویفهمه" [1]

یعنی" اور فقہ اپنے اصل وضع کے اعتبار سے علم وفہم سے عبارت ہے جب یہ کہا جاتا ہے کہ فلاں خیر وشر کی فقہ رکھتا ہے تو مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ اس کو جانتا اور سمجھتا ہے۔"

فقہ کا لفظ باب سمع یسمع سے بمعنی جاننا اور باب کَرُمَ یَکْرُمُ سے بمعنی تفقہہ حاصل ہونا (فقیہہ بن جانا) دونوں طرح سے استعمال ہوتا ہے۔ جیسا کہ لسان العرب میں ہے:

وَ فَقِهَ فِقْهاً بمعنی عَلِمَ عِلْماً..... وَقَدْ فَقُهَ فُقَاهَة وَهُوَ فَقِيْه من قوم فقهاء [2]

راجح قول:

ابن منظور نے لسان العرب میں جو فقہ کے معنی بیان کیئے ہیں وہ مطلقاً فہم کے ہیں۔ مثلاً

والفقه فی الاصل الفهم یقال:اولی فلان فقها فی الدین ای فهما منه [3]

یعنی: فقہ دراصل مطلق فہم کا نام ہے کہا جاتا ہے کہ فلاں کو دین میں فقہ عطا کی گئی یعنی اس کا فہم دیا گیا۔

چنانچہ موفق الدین عبداللہ بن احمد قدامہ المقدسی (المتوفی ۶۲۰ھ) نے **روضة الناظر وجنة المناظر فی اصول الفقه علی مذهب الامام احمد بن حنبل"** [4] اور علی بن محمد علی بن عباس بن شعبان البعلی الحنبلی ابن اللحام (متوفی ۸۰۳ھ)

---

[1] المستصفی۔ ادارۃ القرآن کراچی ۱۴۰۷ھ/۱۹۸۷ء ص ۳۔

[2] لسان العرب، ابن منظور افریقی (متوفی ۷۱۱ھ ج۔۱۳، ص۔۵۲۲، بیروت، دار صادر ۱۳۷۴ھ/۱۹۵۵ء۔

[3] لسان العرب۔ ص ۸۹۔ ج۔۱۔

[4] المطبعۃ السلفیہ ۱۳۸۵ھ) قاہرہ، ص ۴۔

نے ''المختصر فی اصول الفقہ علی مذھب الامام احمد بن حنبل'' ص ۳۱، تحقیق محمد مظہر بقاء مکۃ المکرّمۃ۔ جامعہ الملک عبدالعزیز ۱۴۰۰ھ/۱۹۸۰ء۔

اور علامہ سیف الدین الآمدی (متوفی ۶۳۱ھ) نے اپنی کتاب ''الاحکام فی اصول الأحکام'' ص ۹۔ ج۔۱، بیروت، دارالفکر ۱۴۱۶ھ/۱۹۹۶ء میں یہی معنی مراد لئے ہیں۔

چونکہ یہاں فقہ کا معنی مطلق فہم بیان ہوا ہے چاہے مفہوم دقیق ہو یا نہ ہو، اور وہ بھی متکلم کی غرض جان کر ہو یا کسی اور ذریعہ سے ہو لہٰذا یہی قول راجح ہے۔

قرآن کی تائید:

فقہ کی بنیاد قرآن ہے۔ لہٰذا قرآن بھی فقہ کے معنیٔ مطلق یعنی ''الفھم'' کی تائید کرتا ہے۔

ارشاد باری ہے:

فَلَولَا نَفَر مِن کل فرقةٍ منهم طائفة لِّيَتَفَقَّهُوْا فِی الدّين [۲]

پس کیوں نہ ہوا کہ ہر جماعت میں سے ایک گروہ نکلتا تا کہ دین کی فہم یعنی سمجھ بوجھ حاصل کرتا۔

یہاں اور اس کے علاہ بھی کئی آیات میں لفظ فقہ ''فھم'' یعنی سمجھ بوجھ کے عام معنی میں مستعمل ہوا ہے۔ بغیر کسی قید و تخصیص کے۔

احادیث کی تائید:

لفظ فقہ قرآن میں بیس (۲۰) مقامات پر جبکہ صحاح ستہ، مسند دارمی، مؤطا امام مالک اور مسند احمد بن حنبل میں حذف تکرار کے ساتھ تقریباً ایک سو چار (۱۰۴) بار آیا ہے۔ جن میں سے زیادہ تر فقہ کے مطلق مفہوم ''الفھم'' میں استعمال ہوا ہے۔ مثلاً:

من یرد اللّٰہ بہ خیرا یفقھہ فی الدین [۱]

یعنی: اللہ تعالیٰ جس کے ساتھ بھلائی کا ارادہ کرتا ہے اس کو دین کی سمجھ عطا فرما دیتا ہے۔

---

[۱] توبہ: ۱۲۲۔
[۲] صحیح بخاری و صحیح مسلم، کتاب العلم۔

ایک موقع پر نبی ﷺ نے صحابہ کرام کو وصیت کرے ہوئے فرمایا:

اِن الناس لکم تبع واِن رجالا یاتونکم من الارض یتفقھون فی الدنیا فاذا أتوکم فاستو صوابھم خیراً [۱]

یعنی: لوگ تمہاری اتباع کریں گے اور اگر کچھ لوگ کہیں سے تمہارے پاس دین کی سمجھ حاصل کرنے آئیں تو انہیں اچھی طرح فہمائش و نصیحت کرو۔

نبی ﷺ کا ارشاد گرامی ہے:

والناس معادن خیارھم فی الجاھلیۃ خیارھم فی الاسلام اِذا فقھوا [۲]

یعنی: لوگ کان کی طرح ہیں ان میں سے جو لوگ جاہلیت میں بہتر تھے وہی اسلام میں بھی بہتر ہیں بشرطیکہ دین کی سمجھ بوجھ حاصل کریں۔

مندرجہ بالا قرآن کی آیت اور احادیث سے واضح ہوگیا کہ فقہ کا لغوی معنی بغیر کسی قیدو تخصیص کے عام تفہیم ہے۔

لفظ ''فقہ'' کی اصطلاحی تحقیق:

علماء اُصول کے ہاں ''فقہ'' کے اصطلاحی معنی یہ ہے:

امام اعظم ابوحنیفہ نے فقہ کی اصطلاحی تعریف یوں بیان کی ہے:

''معرفۃ النفس مالھا وما علیھا'' [۳]

یعنی: فقہ کے معنی ہیں نفس کی معرفت اس لحاظ سے کہ اس کے اپنے حقوق اور جو اس پر دوسروں کے حقوق ہیں ان کی پہچان حاصل کی جائے۔

---

۱ جامع ترمذی، کتاب العلم۔

۲ صحیح بخاری، ابواب المناقب، صحیح مسلم، کتاب الفضائل۔

۳ شرح فقہ الاکبر، ملا علی قاری حنفی، متوفی ۱۴۱۰ء، قدیمی کتب خانہ، کراچی، ص ۱۰۔

فقہاء کے نزدیک ''فقہ'' کا اصطلاحی مفہوم یہ ہے:

حفظ الفروع وأقله ثلث [۱]

یعنی: مسائل کو یاد رکھنے کا نام فقہ ہے۔ اور حفظ مسائل کا کمترین درجہ یہ ہے کہ تین مسائل یاد ہوں۔

علماء نے فقہ کی تعریف یوں کی ہے:

فی اصطلاح العلماء عبارة عن الاحکام الشرعية العملية المستدل علی أعيانها بحيث لايعلم كونها من الدين ضرورة [۲]

یعنی: علماء کی اصطلاح میں فقہ ایک ایسا علم ہے جو اُحکام شرعیہ، عملیہ سے عبارت ہے جو اپنی دلیل آپ ہیں۔ اس حیثیت سے کہ اسے خود بھی معلوم نہیں کہ وہ ضروریاتِ دین میں سے ہے۔

اشاعرہ فقہ کی تعریف یوں کرتے ہیں:

العلم بالاحکام الشرعية العمليه من ادلتها التفصيله [۳]

یعنی: شریعت کے عملی اُحکام کا ادلہ تفصیلیہ سے جاننا فقہ ہے۔

صوفیاء نے فقہ کا اصطلاحی مفہوم یوں بتایا ہے:

الجمع بين العلم والعمل لقول الحسين البصری انما الفقيه المعرض عن الدنيا الزاهد فی الاخرة البصير فی عيوب نفسه [۴]

---

۱ الدرالمختار فی شرح تنویر الابصار، علاؤالدین محمد بن علی بن محمد الحصکفی حنفی (متوفی ۱۰۸۸ھ) ج۔۱، ص ۵، ایم ایم سعید کمپنی۔ کراچی۔

۲ المحصول فی علم الاصول، امام رازی شافعی متوفی ۶۰۶ھ، ج۔۱، ص۱۰، دارالکتب العلمیہ، بیروت، ۱۴۰۸ھ/ ۱۹۸۸ء

۳ التنقیح والتوضیح والتلویح، صدر الشریعہ عبیداللہ بن مسعود الحنفی، ص ۲۶، نور محمد، کراچی ۱۴۰۰ھ۔

۴ الدرالمختار فی شرح تنویر الابصار، علاؤالدین محمد بن علی بن محمد الحصکفی حنفی (متوفی ۱۰۸۸ھ) ص ۵، ج۔۱، ایم ایم سعید کمپنی۔ کراچی۔

یعنی: علم وعمل کو جمع کرنے کا نام فقہ ہے۔ حضرت حسن بصری نے فقیہہ کی تعریف میں فرمایا ہے کہ فقیہہ وہ ہے جو دنیا سے روگردانی کرے، آخرت سے رغبت رکھے اور اپنے ذاتی عیوب سے باخبر ہو۔

علامہ سیف الدین آمدی شافعی (متوفی ۶۳۱ھ) نے فقہ کی یہ تعریف کی ہے

الفقه مخصوص بالعلم الحاصل بجملة من الاحكام الشرعية الفروعية بالنظر والاستدلال [۱]

یعنی: احکام شرعیہ کلیہ سے نظر و استدلال کے ذریعے حاصل ہونے والے مخصوص علم کا نام فقہ ہے۔

ابن حاجب مالکی متوفی ۶۴۶ھ نے فقہ کی تعریف میں کہا ہے:

العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية بالاستدلال [۲]

یعنی: شریعت کے عملی اُحکام کا ادلہ تفصیلہ سے استدلال کے ساتھ جاننا فقہ ہے۔

قاضی بیضاوی شافعی (متوفی ۶۷۵ھ) نے فقہ کی تعریف یوں کی ہے:

العلم بالاحكام الشرعية العملية المكتسب من ادلتها التفصيليه [۳]

یعنی: شریعت کے عملی اُحکام کا علم ادلۂ تفصیلیہ سے اکتساب کرتے ہوئے حاصل کرنا فقہ کہلاتا ہے۔

ابن اللحام حنبلی (متوفی ۸۰۳ھ) نے فقہ کی تعریف میں کہا ہے۔

---

۱ الاحکام فی اصول الاحکام، آمدی، ج۔۱، ص ۹، دارالفکر بیروت ۱۴۱۷ھ/ ۱۹۹۶ء۔

۲ کتاب مختصر المنتہی الاصولی، جمال الدین ابوعمرو عثمان بن عمر ابی بکر ابن حاجب مالکی (متوفی ۶۴۶ھ) ص ۳، قاہرہ۔ مطبعہ کردستان العلمیہ ۔ ۱۳۲۶ھ۔

۳ شرح البدخشی، محمد بن حسن البدخشی، ج۔۱، ص ۲۵۔۲۶، دارالکتب العلمیہ، بیروت ۱۴۰۵ھ/ ۱۹۸۴ء۔

العلم بالاحکام الشرعیة الفرعیة عن ادلتها التفصیلیة بالاستدلال [1]

یعنی: احکام شرعیہ فرعیہ کا ادلہ تفصیلیہ سے استدلال کے ساتھ جاننا فقہ ہے۔

صدر الشریعہ حنفی (متوفی ۷۴۷ھ) نے ابن حاجب مالکی (متوفی ۶۴۶ھ) اور امام رازی شافعی (متوفی ۶۰۶ھ) و دیگر علماء کی تعریفات پر تنقید کرتے ہوئے فقہ کی تعریف ان کلمات سے کی ہے:

بل هو العلم بکل احکام الشرعیة العملیه التی قد ظهر نزول الوحی بها والتی انعقد الاجماع علیها من ادلتها مع ملکة الاستنباط الصحیح منها [2]

یعنی: فقہ ان تمام اُحکام شریعہ عملیہ کے جاننے کا نام ہے جو بذریعہ وحی ہمارے سامنے ظاہر ہوئے ہوں یا ادلہ شرعیہ سے ان اُحکام شرعیہ پر صحیح نتائج کا استنباط کرنے کے ملکہ کے ساتھ ظاہر ہوئے ہوں۔

صدر الشریعہ کی اس تعریف پر شارح علامہ تفتازانی (متوفی ۷۹۲ھ) نے چار اعتراضات کرتے ہوئے خود ہی انکے جوابات بھی لکھے ہیں۔ [3]

تجزیہ:

فقہ کی مندرجہ بالا تعریفات سے معلوم ہوتا ہے کہ علماء اصول نے فقہ کے اصطلاحی معنی میں اس کے اِسمی معنی کی بجائے وصفی معنی کا اعتبار کیا ہے۔ یعنی مسائل و اُحکام کی معرفت کے بجائے استخراج، تفہیم اور استنباط و استدلال کو لازم قرار دیتے نظر آتے ہیں۔ پھر متقدمین نے عام طور سے اور متأخرین نے خاص طور سے فقہ کی اصطلاحی تعریف کرتے ہوئے اس کے وصفی معنی پر خوب بحث کی ہے۔ پھر مختلف ادوار میں مختلف الفاظ کے ساتھ فقہ کی تعریفات کی ہیں۔

---

[1] المختصر فی اصول الفقہ علی مذہب الامام احمد بن حنبل، ص ۳۱۔

[2] التوضیح، صدر الشریعہ، ص ۳۶، نور محمد، کراچی ۱۴۰۰ھ۔

[3] التلویح، التفتازانی، ص ۳۶، نور محمد، کراچی ۱۴۰۰ھ۔

اور ہر نئے آنے والے عالم نے سابقین کی کبھی تائید، تنقید اور حذف و اضافہ کیا تو کبھی خود ہی فقہ کی تعریف کر ڈالی جس نے فقہ کے وسیع مفہوم کو ایک چھوٹی سی تنگنائے میں دھکیل دیا ہے۔ [1]

فقہ کا وسعت سے تنگی کا سفر:

ابتدائی دور میں فقہ نہایت وسیع مفہوم کی حامل تھی اور فقہ کو شریعت کا مترادف جانا جاتا تھا۔ وحی متلو اور وحی غیر متلو مثلاً عقیدہ، اخلاق یا اُفعال جوارح کے اُحکام سب کی معرفت فقہ کی تعریف میں شامل تھی۔ گویا زندگی کے تمام شعبے فقہ کے مفہوم کی وسعت میں شامل تھے۔ جیسا کہ الثبوت میں ہے:

اِن الفقه فی الزمان القديم كان متنا و لالعلم الحقيقة وهی الالٰهيات من مباحث الذات والصفات وعلم الطريقة وهی مباحث المنجيات والمهلكات وعلم الشريعة الظاهرة [2]

یعنی: زمانہ قدیم میں فقہ علم حقیقت (وہ علم جس میں الٰہیات، اللہ کی ذات وصفات سے بحث ہو) اور علم طریقت (جس میں نجات دینے والے اور ہلاکت میں ڈالنے والے اُعمال واُفعال) سے بحث ہو اور علم شریعت ظاہرہ (جس میں ظاہری اُحکام و مسائل سے بحث ہو) سب کو شامل تھا۔

چنانچہ امام ابو حنیفہ (متوفی ۱۵۰ھ) نے فقہ کی اس تعریف:

"معرفة النفس مالها وماعليها" میں اسی وسعت کو پیش نظر رکھا تھا۔ علم العقائد پر ان کی کتاب "الفقہ الاکبر" کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک فقہ کی تین اُقسام ہوں گی۔

پہلی قسم: "الفقہ الاکبر" جو عقیدے کی پہچان سے متعلق ہے کیونکہ عقیدے کی درستگی اور تصحیح کے بغیر اُعمال کی انجام دہی بے کار ہے۔

---

[1] فن اصول فقہ کی تاریخ۔ ڈاکٹر فاروق حسن۔ ص ۴۰۔ دارالاشاعت، ۲۰۰۶ م، کراچی۔

[2] مسلم الثبوت مع حاشیہ۔ ص ۷۔

دوسری قسم: ''الفقہ الاوسط'' جس کا تعلق نیت واخلاص سے ہے۔ کیونکہ اُعمال کے اجروثواب اور ثمرات کا تعلق اچھی نیت واخلاص پر منحصر ہے۔

تیسری قسم: ''الفقہ الاصغر'' جس کا تعلق اعضاء وجوارح کے ظاہری اُعمال سے ہے یعنی رکوع و سجود وغیرہ کیونکہ ظاہری اُعمال کے علم اور تصحیح پر ہی اُعمال کی تصحیح ودرستگی کا انحصار ہے۔

امام ابوحنیفہ (متوفی ۱۵۰ھ) کی بیان کردہ فقہ کی تعریف میں موجود ''مالھا وما علیھا'' کا یہ مطلب بیان کیا گیا ہے۔

ما ینتفع بہ النفس وما یتضرربہ فی الدنیا والآخرۃ [۱]

یعنی: وہ اُحکام کہ جن سے دنیا وآخرت میں نفس کو فائدہ پہنچے اور وہ اُحکام جن سے نفس کو نقصان پہنچے۔

یعنی لھا کے اندر لام برائے نفع اور علیھا کے اندر علیٰ برائے ضرر ہے۔ جیسے اللہ کے اس قول ''**لھا ما کَسَبَتْ وَعَلَیْھَا مَااکْتَسَبَتْ** میں ہے۔ لہٰذا اس کا مطلب وہ ہوگا جو اوپر بیان کیا گیا ہے۔ اور فقہ چونکہ دینی علوم میں سے ہے لہٰذا اس سے نفع وضرر اخروی مراد ہوگا نہ کہ دنیاوی۔[۲]

اور فقہ ان چیزوں کی معرفت کا نام ہے جو نفس کو نفع یا نقصان دیں۔ یہ فقہ کا وسیع ترین مفہوم ہے جس میں علم وفن کی کوئی قید یا تخصیص نہیں ہے۔[۳]

وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ فقہ کی تعریف میں پائی جانے والی وسعت میں تخصیص پیدا ہوگئی۔ علم العقائد نے علیحدہ فن کی شکل اختیار کرلی اور اسے علم العقائد، علم التوحید، علم الکلام اور علم اصول الدین کے ناموں سے پکارا جانے لگا۔ گویا فقہ سے یہ علم خارج ہوگیا تو اب فقہ کی تعریف یوں کی جانے لگی:

العلم بالأحکام الفرعیۃ الشرعیۃ المستمدۃ من الادلۃ التفصیلیۃ [۴]

یعنی فقہ ادلہ تفصیلیہ کے ذریعے احکام شرعیہ فرعیہ کو جاننے کا نام ہے۔

---

۱ التعلیق الفسیح فی حل التوضیح والتلویح۔ ابوعبید منظور احمد نعمانی۔ ص۵۲۔۵۳ مکتبہ رشیدیہ۔ کوئٹہ۔

۲ التعلیق الفسیح فی حل التوضیح والتلویح۔ ابوعبید منظور احمد نعمانی۔ ص۵۳ مکتبہ رشیدیہ۔ کوئٹہ۔

۳ فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر، مولانا محمد تقی امینی، ص ۳۶ قدیمی کتب خانہ، کراچی، اشاعت جدید ۱۹۹۱ء۔

۴ المختصر فی اصول الفقہ علی مذھب الامام احمد بن حنبل ص ۱۳۱ ابن اللحام حنبلی (متوفی ۸۰۳ھ)۔

اس تعریف میں اصلیہ (عقائد) کے علاوہ تمام فرعیہ شامل ہیں۔ کیونکہ عقیدہ شریعت کی اصل ہے اور اُعمال کی قبولیت کا انحصار عقیدے کی تصحیح اور درستگی پر ہے۔

لہٰذا یہ تعریف احکام شرعیہ عملیہ یعنی جو اعضاء و جوارح سے انجام دیئے جاتے ہیں انکو اور احکام شرعیہ قلبیہ مثلاً ریا، کبر، حسد، عجب کے حرام ہونے، تواضع اور دوسروں سے حسن سلوک کے حلال ہونے کو بھی شامل تھی۔ [1]

پھر کچھ عرصہ کے بعد فقہ کی تعریف میں مزید تخصیص پیدا ہوئی اور آج تک اسی تخصیص پر عمل جاری ہے۔ اور اب فقہ کی تعریف یوں کی جانے لگی:

الفقه هو العلم بالأحكام الشرعية الفرعية العملية المستمدة من الأدلة التفصيلية [2]

یعنی: فقہ وہ علم ہے جو ادلہ تفصیلیہ کے ذریعے احکام شرعیہ، فرعیہ، عملیہ کی پہچان بتائے۔

نتیجہ یہ ہوا کہ اُحکام شرعیہ فرعیہ قلبیہ الگ ہوکر علم تصوف یا علم اخلاق کہلانے لگے۔

فقہ کی معنوی تنگی پر گرفت:

مولانا تقی امینی کے بقول: ملت اسلامیہ کے مفکرین و محققین نے اس تجریدی عمل کو کبھی بھی اچھی نظر سے نہیں دیکھا ہے بلکہ جب بھی موقع ملا انہوں نے اس پر سخت گرفت کی ہے۔ [3]

چنانچہ امام غزالی (متوفی ۵۰۵ھ) نے لفظ ''فقہ'' کو بھی ان الفاظ میں شمار کیا ہے جن میں اغراض فاسدہ کی خاطر تصرف کیا گیا ہے۔

وہ فرماتے ہیں:

---

[1] فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر، مولانا محمد تقی امینی، ص ۳۶ قدیمی کتب خانہ، کراچی اشاعت جدید ۱۹۹۱ء۔

[2] موسوعة الفقهية ج۔۱ ص ۱۲۔۱۳ ملخص۔ کویت وزارۃ الشؤون الاسلامیہ طبع ثانی ۱۴۰۴ھ / ۱۹۸۸ء)

[3] فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر، مولانا محمد تقی امینی، ص ۳۷ قدیمی کتب خانہ، کراچی اشاعت جدید ۱۹۹۱ء۔

لفظ ''فقہ'' کے مفہوم میں لوگوں نے تصرف کرتے ہوئے تخصیص پیدا کرلی ہے۔ یعنی عجیب وغریب فروعات، جزئیات، علتوں کے اسباب، کثرت گفتگو اور ان سے متعلقہ اقوال واحوال کو جاننے اور اسکی حفاظت کا نام فقہ رہ گیا ہے۔تو جو شخص مندرجہ بالا باتوں میں جتنا زیادہ انہماک دکھائے گا اتنا ہی بڑا فقیہہ کہلائے گا۔

جبکہ گذشتہ زمانے میں ''فقہ'' کے یہ معنی نہیں تھے۔ بلکہ مطلق آخرت کی راہ، نفس کی آفتوں کے دقائق اور اعمال فاسدہ کے جاننے یا پھر دنیا کی حقارت کو خود پہ طاری کرنے، لذت آخرت سے واقفیت اور دل پر خوف الٰہی کے چھائے رہنے کا نام فقہ تھا۔

ناراضگی کا اظہار کرتے ہوئے امام غزالی مزید لکھتے ہیں:

اللہ کریم نے حصول ''فقاہت'' کا مقصد (لینذر واقومھم) (تاکہ وہ اپنی قوم کو ڈرائیں) بیان کیا ہے۔اور یہ مقصد حاصل کرنے کیلئے صدر اول کی فقہ پر عمل کرنا لازم ہے۔

کیونکہ طلاق، عتاق، لعان وغیرہ کے مسائل اور سلم واجارہ کی جزئیات بیان کرنے سے یہ مقصد حاصل نہیں ہوسکتا۔ بلکہ بعض دفعہ تو ان مسائل میں زیادہ انہماک کی وجہ سے دل خوف الٰہی وخوف آخرت سے خالی ہوکر سخت ہوجاتے ہیں۔جیسا کہ آج کل کے علماء ومفتیان کرام کا حال ہمارے سامنے ہے کہ انکا دل سخت ہو چکا ہے اور خوف الٰہی رخصت ہو چکا ہے۔[1]

اصول اور فقہ میں فرق:

ڈاکٹر عوض احمد ادریس لکھتے ہیں:

''الاصول ھی المناھج التی تبین الطریق الذی یلتزمہ الفقیہ فی استخراج الأحکام من ادلتھا. والفقہ فھو استخراج الأحکام مع الالتزام والتقیید بھذہ المناھج'' [2]

---

[1] حجۃ الاسلام امام حامد غزالی (متوفی ۵۰۵ھ)۔احیاء العلوم۔ج۔اص ۵۶ پہلا باب۔ذیل فصل نمبر۲۔ مترجم (مولانا محمد احسن نانوتوی) مکتبہ رحمانیہ۔لاہور سنہ ندارد۔

[2] الوجیز فی اصول الفقہ۔ص ۶۔

یعنی ''اصول ایسے تحقیقی طریقے ہیں جو فقیہہ کو ایسے راستے بتاتے ہیں کہ جن کی پابندی کرتے ہوئے کوئی فقیہہ ادلہ شرعیہ سے اُحکام کا استخراج کرتا ہے۔ اور فقہ ان اُحکام کو کہتے ہیں جنہیں ان اصولوں کے التزام وتقیید کے ساتھ نکالا جاتا ہے۔''

اصول کی فقہ سے نسبت:

اصل کا مقابل فرع ہے اور فرع کی تعریف امام محمد بن علوی المالکی یوں کرتے ہیں:

''الفرع هو الشیٔ الذی یبنی علی غیره کفروع الشجرة لاصولها و فروع الفقه لاصوله'' [۱]

یعنی'' فرع وہ شیٔ ہے جسکی بنیاد کسی غیر پر ہو جیسے درخت کی شاخوں (فروع) کی بنیاد درخت کی جڑ ہے۔ ایسے ہی فروع فقہ کی بنیاد اسکے اصول پر ہے۔''

دوسرے لفظوں میں علم اصول وہ بھٹی ہے جو کھوٹے اور کھرے سونے کو جانچنے کے کام آتی ہے۔ جبکہ (فقہ) سونے کی طرح ہے۔ لھذا وہ فقیہہ کہ جس کے پاس علم اصول نہ ہو ایسا مزدور ہے جو اپنی محنت سے مال تو کماتا ہے مگر مال کی حقیقت سے ناواقف ہے اسے یہ بھی نہیں معلوم کہ کونسا مال جمع کرنا ہے اور کونسا مال جمع نہیں کرنا ہے۔ اور وہ اصولی کہ جس کے پاس تفقہہ نہ ہو ایسا ہے کہ اس کے پاس بھٹی تو ہے مگر بھٹی میں جانچنے کے لئے بے چارے کے پاس سونا نہیں ہے۔

صرف اصولی اس طبیب کی طرح ہے جس کے پاس علاج کے لئے جڑی بوٹیاں نہ ہوں اور خالی فقیہہ اس عطار کی طرح ہے جس کے پاس تمام جڑی بوٹیاں ہیں مگر اسے نہیں معلوم کہ ان میں سے نفع بخش کونسی ہے اور مضر کونسی ہے۔

اور کبھی یوں بھی کہا جاتا ہے کہ اصولی اس اسلحہ ساز کی طرح ہے جو بزدلی کی وجہ

---

[۱] شرح تسہیل الطرقات، وزارتِ نشر واشاعت، مملکۃ السعودیہ العربیہ ۱۴۱۱ھ، ص ۱۰۔

سے اس اسلحہ سے جنگ نہیں لڑسکتا اور فقیہہ اس اسلحہ والے کی طرح ہے جو اسلحہ سے جنگ تو لڑسکتا ہے مگر اسلحہ خراب ہو جائے یا ٹوٹ جائے تو جوڑیا بنا نہیں سکتا ہے۔ [1]

اصول فقہ کی ترکیب میں شبہہ:

''اصول الفقہ'' یہ دونوں مضاف اورمضاف الیہ کے طور پر استعمال ہورہے ہیں لیکن مضاف (اصول) جمع ہے اور مضاف الیہ (الفقہ) مفرد ہے۔لہٰذا مضاف اور مضاف الیہ میں عدم مطابقت کے سبب یہ ترکیب درست معلوم نہیں ہوتی ہے۔ [2]

چنانچہ اس شبہہ کو علامہ محمد بن علوی مالکی نے یوں زائل کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

فاما الجزء الاوّل فلفظ الاصول واماالثانی فلفظ الفقه مفردان ای غير مركبين فاالمراد باالافراد ضد التركيب لاضد التثنية والجمع فان لفظ الأصول جمع كما لايخفىٰ [3]

یعنی: پہلا جز لفظ اصول ہے اور دوسرا لفظ الفقہ ہے۔ اور یہ دونوں اجزاء (اصول الفقہ) مفرد ہیں۔یعنی مرکب نہیں ہیں۔ یہاں افراد سے مراد ترکیب کی ضد ہے۔تثنیہ یا جمع کی ضد مراد نہیں ہے۔ ورنہ لفظ اصول جمع ہے اور یہ بات کسی سے پوشیدہ نہیں ہے۔

یعنی لفظ (اصول) ظاہراً جمع ہے مگر لغوی ترکیب کے اعتبار سے مفرد ہی ہے۔لہٰذا جب (اصول الفقہ) میں مطابقت ثابت ہوگئی تو ترکیب بھی صحیح ہوگئی۔

کلمات اصول فقہ کی تقدیم وتاخیر!

''اصول فقہ'' دو کلمات سے ملکر بنا ہے۔ اصول (مضاف) اور فقہ (مضاف الیہ)

---

[1] البحر المحیط، مقدمہ، وزارۃ الشؤن الاسلامیہ والاوقاف، مملکہ السعودیہ العربیہ۔

[2] فن اصول فقہ کی تاریخ، ڈاکٹر فاروق حسن، ص ۳۱، دارالاشاعت، کراچی ۲۰۰۶ء۔

[3] شرح تسھیل الطرقات، محمد بن علوی مالکی، ص ۱۰، وزارۃ نشرو اشاعت، سعودیہ، ۱۴۱۱ھ۔

ہے۔ چونکہ مضاف الیہ کی معرفت و پہچان کے بغیر مضاف یعنی (اصول) کو سمجھنا ناممکن ہے۔ اس لئے ''فقہ'' کو پہلے اور ''اصول'' کو بعد میں بھی ذکر کرنا جائز ہے۔ [1]

بہت سے علماء نے اس تقدیم و تاخیر کے جواز سے فائدہ اٹھاتے ہوئے پہلے ''فقہ'' پھر ''اصول'' کو بیان کیا ہے جن میں ایک نام علامہ سیف الدین آمدی شافعی (متوفی ۶۳۱ھ) بھی ہے۔ [2]

علمِ اصولِ فقہ کی معرفت:

ہر علم کو سیکھنے سے پہلے اسکی تعریف جاننا ضروری ہے۔ تاکہ اس کے حصول کے لئے کی جانے والی ہماری محنت ضائع نہ ہوجائے۔ کیونکہ کسی بھی علم کا تعارف دراصل اس کا اجمالی تصور ہوتا ہے جسکی تفصیلات، ابواب وفصول کی ترتیب اور عنوانات کا چناؤ قاری و طالب علم کو متعلقہ موضوع کے تمام پہلوؤں کو کماحقہ سمجھنے میں مدد دیتے ہیں۔ چنانچہ علامہ سعدالدین مسعود بن عمر التفتازانی اصول فقہ کی تعریف میں لکھتے ہیں:

> ''العلم بالقواعد التی یتوصل بھا الیہ علی وجہ التحقیق'' [3]
> یعنی'' ایسے قواعد کا علم کہ جس کے ذریعے تحقیق کرتے کرتے حکم تک رسائی حاصل کی جاتی ہے۔''

ملا جیون علیہ الرحمۃ لکھتے ہیں:

> ''فھو علم بقواعد یتوصل بھا الی الفقہ والشرائع والأحکام'' [4]
> یعنی'' ایسے قواعد کا علم کہ جن کے ذریعے فقہی مسائل کے حل اور شرعی احکام کے حکم تک پہنچا جاتا ہے۔''

---

[1] نورالانوار، ملا احمد جیون۔ (مقدمہ)، ص۴، ایچ ایم سعید کمپنی، کراچی۔ سنہ ندارد۔

[2] الاحکام فی اصول الاحکام۔ ج۔۱ص ۸۔۹۔ دارالفکر۔ بیروت ۱۴۱۷ھ بمطابق ۱۹۹۶ء۔

[3] شرح التلویح علی التوضیح۔ دارالکتب العلمیہ، بیروت، طبع اولیٰ ۱۴۱۶ھ/۱۹۹۶ء ص ۳۴ جلد اول۔

[4] نورالانوار، ص۱، حاشیہ نمبر۱، ایچ ایم سعید کمپنی ادب منزل پاکستان چوک، کراچی۔

علامہ ابن نجار حنبلی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

"مجموع طريق الفقه اجمالاً، وكيفية الاستفادة منها، وحال المستفيد" [1]

یعنی"فقہ کے طریقوں کا مجموعہ اوران طریقوں سے استفادہ کی کیفیت اور مجتہد کے احوال جاننے کوعلم اصول فقہ کہا جاتا ہے۔"

ان تعریفات میں استعمال ہونے والے بعض الفاظ کی تشریح محمد بن صالح العثیمین یوں کرتے ہیں:

اجمالاً: اس سے مراد عام قاعدے ہیں جیسے: **الأمر للوجوب، النهي للتحريم، والصحة تقتضى النفوذ**، اس سے ادلہ تفصیلیہ خارج ہوگئی ہیں کیونکہ انکو اصول فقہ میں بطور مثال ہی پیش کیا جاتا ہے۔

كيفية الاستفادة منها

یعنی ادلہ اربعہ سے اُحکام کونکالنے کی کیفیت کا اُحکام کے الفاظ و مدلولات کے ذریعے جاننا جیسے عام وخاص، مطلق ومقید، ناسخ ومنسوخ، ان کے ذریعے ہی اُحکام کی پہچان ہوتی ہے۔

حال المستفید: اس سے مراد مجتہد ہے کیونکہ وہ بنفس خود ادلہ اربعہ سے اُحکام مستنبط کرتا ہے۔اجتہاد کے مرتبہ پر فائز ہونے کی وجہ سے لھذا اسکے حال، شرائط اجتہاد اور اسکے حکم وغیرہ سے اصول فقہ میں بحث کی جاتی ہے۔ [2]

علامہ سیف الدین آمدی اصول فقہ کی تعریف میں لکھتے ہیں:

"اصول الفقه هى ادلة الفقه وجهات دلالاتها على الأحكام الشرعية، وكيفية حال المستدل بها، من جهة الجملة لا من جهة التفصيل" [3]

---

[1] مختصر التحریر فی اصول الفقہ دار الزاحم، ریاض، سعودیہ، ص۱۴۔

[2] الاصول من علم الاصول، دار ابن الجوزی طبع ۱۴۲۶ھ، ص۸۔

[3] الأحکام فی اصول الأحکام، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۷ھ/۱۹۹۶م، ص۱۰۔

یعنی ”اصول فقہ دراصل فقہ کا ثبوت و حجت ہیں اور ان اصولوں کی اُحکام شرعیہ کے منکشف کرنے کا طریقہ ہیں۔ اور مجتہد کے احوال و شرائط کی کیفیات کا جاننا اجمالی حیثیت سے نہ کہ تفصیلی حیثیت سے۔“

علامہ ابن قیم جوزی اصول فقہ کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”اصول الفقه علم يتعرف منه تقريب مطلب الأحكام الشرعية العملية وطرق استنباطها و مواد حججها و استخراجها بالنظر“ [۱]

یعنی: اصول فقہ ایسا علم ہے جس کے ذریعے اُحکام شرعیہ وعملیہ کے مطالب جاننے اور ان کے استنباط کے طریقے اور ان کے دلائل کیلئے مواد جمع کرنے اور انکو غور وفکر کے ذریعے سے نکالنے کی راہ معلوم ہوتی ہے۔

علامہ ابن حاجب مالکی اصول فقہ کی تعریف یوں کرتے ہیں:

”فالعلم بالقواعد التي يتوصل بها الى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية من ادلتها التفصيلية“ [۲]

”یعنی اصول فقہ ان قواعد کے جاننے کا نام ہے جن سے اُحکام شرعیہ و فرعیہ کا دلائل سے استنباط کرنا حاصل ہو۔“

گویا اصول فقہ وہ سانچہ ہے جس میں فروعی مسائل کے اُحکام کو شرعی تقاضوں کے مطابق ڈھالا جاتا ہے۔ افراط وتفریط سے بچتے ہوئے ان اصولوں کو فروعی مسائل کے حل میں بنیادی حیثیت حاصل ہے۔ اصول فقہ، شریعت اسلامیہ کے گرد ایسی باڑ ہے جہاں صرف مجتہد ہی جا سکتا ہے ہر کس و ناکس کو رائے زنی کا اختیار نہیں ہے۔

---

۱ أعلام الموقعين، ص ۹، دار الکتب العلمیہ، بیروت، لبنان طبع اول، ۱۴۲۵ھ/ ۲۰۰۴م۔

۲ شرح العضد علی مختصر ابن الحاجب، عضد الدین عبدالرحمٰن بن احمد الایجی شافعی ۷۵۶ھ، ص ۱۸، مطبعة الکبریٰ الأمیریہ بولاق، مصر ۱۳۱۶ھ۔

مندرجہ بالا تعریفات کا تحقیقی تجزیہ:

عام طور پر سے کسی بھی علم کی تعریف اس کے اندر پائے جانے والے تین معانی میں سے کسی ایک کے مطابق کی جاتی ہے۔ مثلاً یا تو ان مسائل کلیہ کے مطابق کسی علم کی تعریف کی جاتی ہے جن میں اس کے موضوع کے حوالے سے بحث کی جاتی ہے۔ یا پھر اس علم کے قواعد وقوانین کی معرفت کے مطابق اسکی تعریف کی جاتی ہے اور کبھی کبھی ان قواعد کے مطابق غور وفکر سے حاصل ہونے والے ملکہ استحضار کے مطابق کسی علم کی تعریف کی جاتی ہے۔ لیکن اصول فقہ وہ علم ہے جس کی تعریف مندرجہ بالا تینوں معانی کے مطابق کی گئی ہے۔ جس کی مثالیں مذکورہ بالا تعریفات میں موجود ہیں۔ مثلاً

i۔ علامہ ابن نجار حنبلی اور علامہ سیف الدین آمدی نے اصول فقہ کی تعریف پہلے معنی کے مطابق کی ہے۔

ii۔ جبکہ ملا احمد جیون، علامہ تفتازانی، علامہ ابن حاجب اور علامہ ابن قیم جوزی نے دوسرے اور تیسرے معنی کے مطابق اصول فقہ کی تعریف کی ہے۔

اصول فقہ کی تعریف اس کے لقبی واضافی معنی کے اعتبار سے کی جاتی ہے۔ اصول فقہ کی تعریف جب اس کے لقبی معنی کے اعتبار سے کی جاتی ہے تو اس میں ہمیں اختلاف نظر آتا ہے۔ جس کا سبب مذکورہ بالا تینوں معانی ہیں۔ کیونکہ ہر اصولی تینوں معانی میں سے کسی ایک کے مطابق تعریف کے لئے الفاظ وکلمات کا انتخاب کرتا ہے۔ اصولیین کے نزدیک اپنے مقصد کے اظہار کے لئے الفاظ کی یکسانیت کی بجائے معانی اہم ہوتے ہیں۔ بعض اصولیین نے اختصار کے پیش نظر اصول فقہ کے صرف لقبی معنی بیان کئے ہیں اور اضافی معنی کو ترک کردیا ہے جیسے قاضی بیضاوی رحمۃ اللہ علیہ۔ اسی طرح بعض اصولیین نے تفصیل کو پیش نظر رکھا اور اصول فقہ کی لقبی تعریف کے ساتھ ساتھ اضافی تعریف کو بھی بیان کیا ہے جیسے صدر الشریعہ نے التنقیح والتوضیح میں ایسا ہی کیا ہے۔ لہٰذا دونوں طرح کے معرفین ومؤلفین صحیح اور درست قرار پاتے ہیں۔

اصول فقہ کے لقبی و اضافی معنی میں فرق:

i۔ لقبی تعریف اس علم کا لقب وعلم ہے۔جبکہ اضافی معنی موصل الی العلم ہیں۔

ii۔ لقبی تعریف کے تین لازمی اجزا ہوتے ہیں۔

۱۔دلائل کی معرفت ۲۔استفادہ کی کیفیت ۳۔مستفید (مجتہد) کا حال

جبکہ اضافی تعریف دلائل خاصہ کا نام ہے [۱]

علمِ اصولِ فقہ کی عظمت:

یادرہے کہ علومِ مقصودہ سات ہیں:

۱۔ اصول الدین رعلم التوحید	۲۔ علم القراءات
۳۔ علم ا لتفسیر	۴۔ علم الحدیث
۵۔ علم اصول فقہ	۶۔ علم الفقہ
۷۔ مبادئ التصوف	

ان علوم مقصودہ سبعہ کی غرض و غایت حقائق کو جاننا یا حقیقت تک پہنچنا ہے۔اسی لئے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

" العلم علمانِ: علم الفقهه للأ ديان، وعلم الطب للأبدان" [۲]

یعنی: علم تو دو ہی ہیں: مذاہب کو جاننے کے لئے علمِ فقہ اور اُجسام کو جاننے کے لئے علم طب:

اورعلم طب بھی تفقہہ کا ہی نتیجہ ہے۔اور اہمیت کے لحاظ سے طب کے آلات علم طب سے افضل ہوتے ہیں اور ان میں تین آلات نہایت اہم ہیں: نحو، لغت اور حساب۔ کیونکہ انہیں کے ذریعے سے مسائل کی تصحیح کی جاتی ہے۔

---

[۱] فن اصول فقہ کی تاریخ، ڈاکٹر فاروق حسن، ص۴۳۔۴۴، دارالاشاعت، کراچی، ۲۰۰۶ء۔

[۲] قواطع الادلۃ، ص۴، ج۱۔

علامہ عبدالرحمٰن ابن خلدون لکھتے ہیں:

" اعلم أن اصول الفقه من أعظم العلوم الشرعية، وأجلها قدراً وأكثرها فائدةً" [1]

یعنی "جان لو کہ: علم اصول فقہ، علوم شرعیہ میں سب سے زیادہ عظمت والا، سب سے زیادہ اہمیت والا اور سب سے زیادہ فائدہ دینے والا علم ہے۔"

علم اصول فقہ پر کتب تو موجود ہیں مگر انہیں سمجھنا ہر کس و ناکس کی بات نہیں ہے۔ انسان کی حالت تو یہ ہے کہ آج کچھ لکھتا ہے تو اگلے ہی دن صبح کو اس میں اسے نقص نظر آنے لگتا ہے۔ اور انسانی عقل و دانش کے قصور ونقص کی یہ سب سے بڑی علامت ہے۔ جبکہ اللہ کی ذات کو یہ کمال مطلق حاصل ہے کہ جو لکھتا ہے وہ اٹل ہے اور اٹل ہی رہے گا۔ یہ اور بات ہے کہ ہماری عقل ناقص اور کمزور سمجھ اس کمال مطلق کی معرفت و پہچان تک بھی ہمیں نہ لے جاسکے۔ چنانچہ ڈاکٹر عبدالکریم زیدان لکھتے ہیں:

" فان فقهاء الشريعة الاسلامية، رحمهم الله تعالى، وضعوا لنا علماً جليل القدر عظيم الفائدة لامثيل له عند أمم الأرض قاطبة لافى القديم ولا فى الحديث، ذالک هو علم أصول الفقه" [2]

یعنی "بے شک شریعت اسلامیہ کے فقہاء کرام رحمہم اللہ تعالیٰ نے نہایت جلیل القدر علم ہمیں دیا ہے۔ جو نہایت بڑے بڑے فوائد کا حامل ہے زمین پر بسنے والی تمام قدیم و جدید نسلوں میں اس کی کوئی مثال نہیں ہے دور دور تک بلکہ بہت دور تک، اور یہ ہے "علم اصول فقہ"۔

یقیناً اُحکام الٰہی کی معرفت ہی اہم اور اصل علم ہے۔ جو تقلید یا فروع کے نقل کرنے سے حاصل ہوتی ہے۔ مگر اس کا مکمل انشراح اجتھاد و رائے اور قیاس سے ہی ہوتا ہے۔ جو

---

[1] مقدمہ ابن خلدون، ص ۱۳۶، ج ۲۔

[2] الوجیز فی اصول الفقہہ، ص ۵۔

عبادت میں تسکین و یقین کا باعث بنتا ہے۔ عام لوگ تو اس سے غافل ہیں سوائے ان کے جنہوں نے اصول فقہ کے صاف و شفاف چشموں سے اپنی پیاس بجھائی ہے۔ اصول فقہ کے دریا میں غوطہ زنی کرتے ہوئے اس کے چھپے ہوئے خزانوں اور موتیوں سے استفادہ کیا ہے۔

چنانچہ امام الحرمین لکھتے ہیں:

”والوجه لكل متصدٍ للاقلال بأعباء الشريعة أن يجعل الاحاطة بالاصولِ شوقه آلا كَدَ، وينص مسائل الفقه عليها نص من يحاول بايراد ها تهذيب الأصول، ولا ينزف جمام الذهن فى وضع الوقائع مع العلم بانها لاتنحصر مع الذهول عن الأصول“ [1]

یعنی: شرعی اُحکام کو بوجھ سمجھ کر اعراض کرنے والے ہر شخص کو اُحکام شرعیہ کا اصولوں کے ساتھ احاطہ کرنے کا شوق دلایا جائے۔ اور ان اصولوں کے مطابق ہی فقہی مسائل کی وضاحت کی جائے۔ وضاحت ایسی ہو جو اصولوں میں پائی جانے والی ممکنہ فطری تہذیبی اور ترتیبی غلطیوں کی بھی اصلاح کردے۔ اپنے علم سے واقعات گھڑنے میں ہی ذہن نہ مارتا رہے کیونکہ اصولوں کو نظر انداز کر کے اُحکام الہیہ کو نہیں سمجھا جاسکتا۔

چنانچہ امام غزالی فرماتے ہیں:

”خير العلم ماازدوج فيه العقل والسمع واصطحب فيه الرأى والشرع علم الفقه، واصول الفقه من هذا القبيل، فانه يأخذ من صفو العقل والشرع سواء السبيل، فلا هو تصرف بمحض العقول بحيث لايتلقاه الشرع بالقبول،

[1] البحر المحیط، (مقدمہ) وزارۃ الشؤن الاسلامیۃ والاوقاف) مملکۂ العربیہ السعودیہ۔

ولاهـو مبنی علی التقلید الذی لایشهد له العقل بالتّائید والتسـدید، والأجل شرف علم اصول الفقه ورفعته وفّر اللـه دواعِیَ الـخـلق علی طلبته، وكان العلماء به أرفع مكاناً، واجلهم شأناً، وأكثرهم أتباعاً وأعواناً" [1]

یعنی: بہترین علم وہ ہے جس میں عقل اور سماعت دونوں پائی جائیں اور اس میں رائے سے کام لیا گیا ہو۔ اور اسے سمجھنے کے قوانین بھی مرتب کئے گئے ہوں۔ اصول فقہ اسی قبیل کا ایک علم ہے۔ یہ عقل اور شریعت دونوں سے مزین ہے۔ نہ تو محض عقلی ہے کہ شرع اسے قبول نہ کرے اور نہ ہی محض تقلید پر مبنی ہے کہ عقل اسکی تائید وحمایت یا رد کرنے سے عاجز ہو۔ علم اصول فقہ کے اس شرف کی وجہ سے اللہ نے کثیر تعداد میں اپنی مخلوق کو اسکی طلب میں لگا دیا ہے۔ اور علماء نے اس علم کے ذریعے بلند مرتبے اور عظمت و بزرگی پائی ہے۔ اور اس علم کی وجہ سے مخلوق خدا علماء کی اتباع کرتی ہے اور انکی مددگار ہے۔

علمِ اصولِ فقہ کا موضوع:

ہر گفتگو کا کوئی نہ کوئی محور و مرکز اور نکتہ ونشان ہوتا ہے۔ یہی عنوان اسکا موضوع ہوتا ہے۔ لہٰذا کسی بھی بات چیت، بحث ومباحثہ اور تقریر و تحریر کا موضوع متعین کئے بغیر یا جانے بغیر اسے نتیجہ خیز نہیں بنایا جاسکتا ہے۔ گویا اصول فقہ کا موضوع جاننا بھی فہم مسائل و تلاشِ اُحکام کے لئے ضروری ہے۔ چنانچہ علامہ ابن نجار حنبلی لکھتے ہیں:

"مایبحث فیه عن عوارضه الذاتیة" [2]

یعنی: کسی علم کا موضوع وہ ہوتا ہے جس کے حوالے سے اس کے متعلق

---

[1] المستصفیٰ، ص ۔

[2] مختصر التحریر، ص ۱۳۔

گفتگو کی جائے یعنی کسی چیز کے عوارض ذاتیہ سے بحث کرنا اس کا موضوع ہوتا ہے۔

شیخ عبداللہ مصطفیٰ المراغی اصول فقہ کا موضوع بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"الدليل السمعي، من حيث انه يوصل الىٰ اثبات الأحكام" [1]

یعنی: اصول فقہ کا موضوع دلائل سمعیہ ہیں اس حیثیت سے کہ ان کے ذریعے اُحکام کو ثابت کیا جاتا ہے۔

علامہ شاکر حنبلی لکھتے ہیں:

"ان موضوع اصول الفقه الأدلة السمعية من حيث اثباتها الأحكام" [2]

یعنی: اصول فقہ کا موضوع دلائل سمعیہ ہیں اس حیثیت سے کہ ان کے ذریعے اُحکام ثابت کئے جاتے ہیں۔

دلائل سمعیہ سے مراد ہے نفسِ دلائل مثلاً کتاب وسنت، اجماع و قیاس کو لاحق ہونے والے عوارض جیسے کہ عام وخاص، مشترک ومؤول حقیقت ومجاز، مطلق ومقید، جن کے ذریعے ہم اثبات اُحکام تک پہنچتے ہیں۔ یہ متأخرین کا قول ہے۔ جبکہ متقدمین میں سے بعض نے ادلہ شرعیہ کو اصول فقہ کا موضوع بتایا ہے اور بعض کے نزدیک ادلہ شرعیہ اور اُحکام دونوں ہی اصول فقہ کا موضوع ہیں۔ چنانچہ ادلہ سے مراد (کتاب وسنت، اجماع و قیاس) ہے اور اُحکام سے (وجوب، نُدُبْ، حرمت، کراہت، اباحت) مراد ہے۔

علامہ ابن قیم جوزی اصول فقہ کا موضوع بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"وموضوعه الأدلةالشرعية والأحكام" [3]

یعنی: اصول فقہ کا موضوع ادلہ شرعیہ اور اُحکام ہیں۔

---

[1] فتح المبین، ص ۱۱۔

[2] اصول فقہ اسلامی، ص ۳۳۔

[3] أعلام الموقعین، ص ۹، دار الکتب العلمیہ، بیروت لبنان، طبع اولیٰ، ۱۴۲۵ھ/ ۲۰۰۴ء۔

اس حیثیت سے کہ ادلہ شرعیہ میں سے ہر دلیل کے ساتھ حکم تب ہی ثابت ہوگا جبکہ اس میں خاص شرائط اور حدود و قیود پائی جائیں۔

ملا احمد جیون اصول فقہ کا موضوع بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

فَمَوْضُوْعُهُ عَلَى المختار هُوَالادلة والأحكام جميعاً الاوّل من حَيثُ اَنّهُ مُثبِت والثانى مِنْ حَيْثُ اَنّهُ مُثْبَت [۳]

اصول فقہ کے موضوع کے متعلق مختار مذہب یہ ہے کہ ادلہ اور اُحکام دونوں ہی اصول فقہ کا موضوع ہیں۔ پہلا اس حیثیت سے کہ وہ ثابت کرتا ہے اور دوسرا اس حیثیت سے کہ وہ ثابت ہوتا ہے۔

علامہ ابن نجار حنبلی لکھتے ہیں:

"الأدلة الاجماليه من الكتاب والسنة والاجماع والقياس وغيرها والتى توصل الى الفقه" [۱]

یعنی ''اصول فقہ کا موضوع ادلہ اجمالیہ، کتاب وسنت، اجماع اور قیاس وغیر ہیں اس حیثیت سے کہ یہ فقہ تک پہنچاتی ہیں۔''

چنانچہ علامہ سیف الدین آمدی لکھتے ہیں کہ:

جمہور کی رائے یہ ہے کہ اصول فقہ کا موضوع اُدلہ اجمالیہ ہیں اس حیثیت سے کہ انکے ذریعے اُحکام کلیہ ثابت کئے جاتے ہیں تا کہ ادلہ تفصیلیہ سے اُحکام فقہیہ کے استنباط کی کیفیت تک توصل حاصل ہو سکے اور یہی راجح قول ہے۔ [۲]

تجزیہ:

صدر الشریعہ امام عبیداللہ بن مسعود الحنفی اور شارح علامہ تفتازانی نے بھی اصول فقہ کا موضوع ادلہ شرعیہ اور اُحکام دونوں کو قرار دیا ہے۔ بطور دلیل لکھتے ہیں:

---

[۱] نور الانوار ملا احمد جیون، ص۴، ایچ ایم سعید کمپنی، کراچی، سنہ ندارد۔

[۲] مختصر التحریر ص۱۳۔

[۳] الاحکام فی اصول الأحکام۔ ص۱۰، بیروت دار الفکر ۱۴۱۷ھ/۱۹۹۶ء م۔

وجميع مباحث أصول الفقه راجعة الىٰ اثبات الأعراض الذاتية للأدلة والأحكام من حيث اثبات الأدلة للأحكام و ثبوت أحكام بالأدلة بمعنى أن جميع محمولات مسائل هذا الفن هو الاِثبات والثبوت وماله نفع و دخل فى ذالک فيکون موضوعه الأدلة والأحكام من حيث اِثبات الأدلة للأحكام و ثبوت الأحكام بالأدلة [1]

یعنی: اصول فقہ کے تمام مباحث ادلہ و احکام کے عوارض ذاتیہ کو ان کیلئے ثابت کرنے کی طرف میلان رکھتے ہیں۔ ادلہ اس حیثیت سے کہ وہ اُحکام کو ثابت کرتے ہیں اور احکام اس حیثیت سے کہ ان کو دلائل سے ثابت کیا جاتا ہے۔ یعنی ادلہ کا کام اثبات اور احکام کا ثبوت ہے۔ اس فن کے تمام محمولات و مسائل از قبیل اثبات اور ثبوت کے ہونگے اور وہ بھی کہ کن کو اثبات وثبوت میں کچھ دخل ہو۔

ادلہ کی احکام پر تقدیم کا سبب:

ادلہ کو احکام پر مقدم کرنے کا سبب بیان کرتے ہوئے علامہ تفتازانی لکھتے ہیں:

لِأن الدليل مقدم بالذات و البحث عنه أهم فى فن الأصول [2]

کیونکہ دلیل حکم کی بہ نسبت مقدم بالذات ہوتی ہے۔ اور اصول فقہ میں ادلہ کی بحث حکم کی بہ نسبت زیادہ اہم ہے۔ اور ادلہ تعداد میں بھی اُحکام سے زیادہ ہیں۔ اور پھر علم اصول فقہ کا اصل موضوع تو ادلہ ہی ہیں احکام کو تبعاً ذکر کیا جاتا ہے۔

---

[1] التوضیح مع التلویح۔ صدر الشریعہ/شارح تفتازانی۔ ج۔ا ص ۳۷۔ قدیمی کتب خانہ۔ کراچی۔

[2] التوضیح مع التلویح۔ صدر الشریعہ/شارح تفتازانی۔ ج۔ا ص ۳۸۔ قدیمی کتب خانہ۔ کراچی۔

کیا اُصول فقہ کے متعدد موضوعات ہیں؟

یاد رہے کہ کسی بھی فن کے متعدد موضوعات کا ہونا ناممکن ہے۔ البتہ ایسا ہوسکتا ہے کہ ایک شئ کو اصل اور مستقل حیثیت سے موضوع قرار دے کر کسی دوسری چیز کو صرف تابع اور غیر مقصود قرار دیتے ہوئے بیان کرنا کوئی حرج والی بات نہیں ہے۔ جیسا کہ اصول فقہ کا اصالۃً اور استقلالاً موضوع تو صرف ادلۂ اربعہ ہیں البتہ اُحکام کی نفی یا اِثبات ادلۂ اربعہ میں بحث اور غور وفکر کا نتیجہ ہے لہٰذا ادلۂ اربعہ کے ساتھ تابع کی حیثیت سے بیان کیا جاتا ہے۔

لہٰذا معلوم ہو گیا کہ علم واحد کیلئے متعدد موضوع نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ اتحادِ علم اور اختلاف علم کا مدار اتحادِ معلومات اور اختلاف معلومات پر ہے اور معلومات سے مراد یہاں مسائل ہیں۔ اور اختلاف موضوع کی وجہ سے معلومات اور مسائل میں اختلاف پیدا ہو جاتا ہے اور اختلاف موضوع کی بنا پر اختلاف علم واجب اور لازم ہے۔ لہٰذا ایک علم کیلئے مختلف موضوع نہیں ہو سکتے۔ البتہ اگر کسی فن کے مبحوث عنہ میں اضافت پائی جائے تو متعدد موضوع ہو سکتے ہیں۔ جیسا کہ بعض علماء نے اصول فقہ کا موضوع ادلہ اور اُحکام دونوں کو قرار دیا ہے۔ [1]

علمِ اصولِ فقہ کی غایت:

جس طرح ہر شئ کے وجود کا کوئی نہ کوئی مقصد ہوتا ہے اسی طرح کسی شئ کے حصول کا بھی کوئی نہ کوئی مقصد ہوتا ہے۔ لہٰذا اصول فقہ کو وجود میں لانے اور اسے جاننے کا مقصد یہ ہے کہ نت نئے پیش آمدہ مسائل کا حل دلائل شرعیہ سے جاننے کا طریقہ آجائے تاکہ عمل کرنے میں آسانی ہو چنانچہ علامہ شاکر حنبلی لکھتے ہیں:

"حصول الملكة بالأحكام لا ألاحاطة بها جميعاً" [2]

یعنی ''اُحکام کے استنباط پر ملکہ حاصل کرنا اگرچہ تمام پر نہ ہوسکے۔''

شیخ محمد الخضری اصول فقہ کی غایت یوں بیان کرتے ہیں:

---

[1] التعلیق الفسیح فی حل التوضیح والتلویح، ابوعبید منظور احمد نعمانی، مکتبہ رشیدیہ، کوئٹہ، ص ۱۲۶۔۱۳۱۔

[2] اصول فقہ اسلامی ص ۳۳۔

"غايته الوصول الىٰ استنباط الأحكام من الأدلة" [۱]

یعنی" اصول فقہ کی غایت یہ ہے کہ ادلہ شرعیہ سے استنباط اُحکام تک رسائی حاصل ہوسکے۔"

علامہ ابن نجار حنبلی اصول فقہ کی غایت بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"معرفة أحكام الله تعالىٰ والعمل بها" [۲]

یعنی" اللہ کے اُحکام کی معرفت اوران پر عمل کی راہیں تلاش کرنا اصول فقہ کی غرض وغایت ہے۔"

ڈاکٹر عوض احمد ادریس لکھتے ہیں:

"هى تطبيق قواعده و بحوثه على الأدلة التفصيليه للتوصل الىٰ الأحكام الشرعية العملية الدالة عليها" [۳]

یعنی" اصول فقہ کی غایت ومقصدیت یہ ہے کہ اسکے قواعد اور ابحاث کو ادلہ تفصیلیہ سے تطبیق دیکر ان اُحکام شرعیہ عملیہ تک رسائی حاصل کی جائے جن پر یہ دلالت کرتے ہوں"

علمِ اصولِ فقہ کی افادیت:

امام محمد بن علی شوکانی اصول فقہ کی افادیت بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"وأما فائدة هذا العلم: فهى العلم بأحكام الله سبحانه أو الظن بها" [۴]

یعنی" اس علم کا فائدہ یہ ہے کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے اُحکام کا علم یا گمان حاصل ہوتا ہے اور یہی اصول فقہ کا مقصد بھی ہے۔"

---

۱ اصول فقہ ص۱۹، دارالحدیث، قاھرہ، مصر۔

۲ مختصر التحریر ص۱۵۔

۳ الوجیز فی اصول فقہ ص۷۔

۴ ارشاد الفحول ص۳۴ جلد نمبر۱ دار الکتب العلمیہ، بیروت۔

امام ابو مظفر منصور السمعانی لکھتے ہیں:

"فائدته القدرة علیٰ اِستنباط الأحکام الفقهیة من أدلتها التفصیلیه واطمئنان النفوس الیٰ ما قلدت فیه من الأحکام"[1]

یعنی" اصول فقہ کا فائدہ یہ ہے کہ ادلہ تفصیلہ کے ذریعے اُحکام کے استنباط کا ملکہ حاصل ہوتا ہے اور اُحکام کی بجا آوری میں قلوب کو اطمینان حاصل ہوتا ہے۔ یہی اصول فقہ کی غرض وغایت ہے۔"

خلاصہ:

اس کا خلاصہ یہ ہوا کہ اصول فقہ کی غرض وغایت اور مقصدیت اسکے وجود وحصول سے یہ ہے کہ اصول فقہ کے قواعد کو ادلہ تفصیلیہ سے تطبیق دی جائے اور وہ اُحکام تلاش کئے جائیں جو ان پر پورا اترتے ہوں، جب ان اُحکام کی معرفت ہوجائے تو اس پر عمل کرکے اللہ کو راضی کیا جائے۔ اور ہر عمل سے پہلے اس کے حکم کو اسی طرح جانچنے اور پرکھنے کا ملکہ حاصل کیا جائے تاکہ اُعمال کی انجام دہی میں خطا کا احتمال کم سے کم ہوجائے۔

علم اصول فقہ کا اِستمداد:

اصول فقہ کا استمداد تین علوم سے مستمد ہے:

۱۔علمِ کلام ۲۔علمِ لغت عرب ۳۔علمِ اُحکام شرعیہ

چنانچہ علم اصول فقہ کی تمام مبادیات کا تعلق انہیں تین علوم سے ہے۔

ملا احمد جیون رحمۃ اللہ علیہ اس کی تفصیل بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

اما علم الکلام فلیتوقف العلم بکون ادلّة الأحکام مفیدة لها شرعا علی معرفة اللّٰہ تعالیٰ وصفاته و صدق رسوله فیما جآء به وغیر ذالک ممالایعرف الافی علم الکلام۔

واما علم العربیة فلتتوقف معرفة دلالات الأدلّة مِن الکتاب وَالسنة علی معرفة موضوعاتها لغة من جهة الحقیقة والمجاز والعموم والخصوص والمفهوم

---

[1] قواطع الأدلۃ ص ۸ جلد نمبر ۱ دارالکتب العلمیہ، بیروت ۱۴۱۸ھ/۱۹۹۷ء۔

والاِقتضاء وغیرھا ممالایعرف فی غیر علم العربیہ۔
وامـا الأحکام الشرعیۃ فمن جھۃ ان الناظر فی ھذا العلم انما ینظر فی ادلّۃ الأحکام الشرعیۃ فلا بدأن یکون عالما بحائق الأحکام لیتصور العقد اِلیٰ اِثباتھا ونفیھا۔ [1]

یعنی: i۔ علم کلام سے استمداد کی وجہ یہ ہے کہ ادلہٗ اُحکام کا شرعا مفید ہونا، اللہ کی ذات وصفات کی معرفت اوراس کے رسول ﷺ پر نازل ہونے والی وحی پرموقوف ہےاوران سب کی معرفت علم کلام کے بغیرممکن نہیں ہے۔

ii۔ اور لغت عرب کے علم سے اصول فقہ کا استمداد اس وجہ سے ہے کہ کتاب وسنت، اقوال صحابہ اور تمام امت کے ادلہ لفظیہ کی دلالت کی معرفت اس پر موقوف ہے۔ مثلاً لفظ کے حقیقت ومجاز، عام وخاص، مطلق ومقید، منطوق ومفہوم اور اقتضاء وغیرہ کی معرفت بغیرعلم لغت عرب کے نہیں ہوسکتی ہے۔

iii۔ اور اُحکام شرعیہ کے تصور سے مراد حقائق اُحکام شرعیہ کی معرفت ہے تاکہ اس کے ذریعے احکام شرعیہ کے اثبات یا نفی تک پہنچا جاسکے۔ کیونکہ ضروری ہے کہ (فقیہہ) حقائق اُحکام کا عالم ہو۔ تاکہ ان (اُحکام شرعیہ) کے اثبات ونفی کے ھدف کو جان سکے۔

علامہ آمدی شافعی (متوفی ۶۳۱ھ) نے اسی بات کوآگے بڑھاتے ہوئے فرمایا ہے:

واَن یتمکن بذالک من ایضاح المسائل بضرب الأمثلۃ وکثرۃ الشواھد [2]

اور یہ کہ وہ امثلہ اور کثیر شواہد سے مسائل کی وضاحت پر قادر ہوسکے۔

حصول علم اصول فقہ کا حکم:

عام لوگوں کیلئے علم اصول فقہ کا حصول واجب کفایہ ہے۔اور مجتہد کیلئے اس کا حصول فرض عین ہے۔[3]

---

[1] مقدمہ نورالانوار۔ ملا احمد جیون۔ ص۴۔ ایچ ایم سعید کمپنی۔ کراچی۔ سنہ ندارد۔
[2] الاحکام فی اصول الاحکام، سیف الدین آمدی شافعی (متوفی ۶۳۱ھ) ج۔۱ص۔۱۰ بیروت، دارالفکر ۱۴۱۷ھ/ ۱۹۹۶ء۔
[3] شرح فقہ الاکبر۔ ملاعلی قاری حنفی (متوفی ۱۰۱۴ھ)۔ص۔۱۰۔ قدیمی کتب خانہ۔ کراچی۔

فصل نمبر۳:

فقہ اسلامی کے بنیادی مآخذ

شریعت اسلامیہ کے بنیادی ماخذ چار ہیں:

۱۔ کتاب ۲۔ سنت ۳۔ اجماع ۴۔ قیاس

فقہ اسلامی کے متفقہ علیہ مصادر:

فقہ اسلامی کے مصادر/ماخذ کی تعداد اور وسعت میں وقت کے ساتھ ساتھ اضافہ ہوتا چلا گیا۔ جس سے ان مصادر و ماخذ کی حیثیت میں اختلاف بھی پیدا ہوا مگر فقہاء و مجتہدین اور اصولیین کا قرآن وسنت دونوں کے ماخذ شریعت ہونے پر ہمیشہ مکمل اتفاق رہا ہے۔ البتہ خوارج اور معتزلہ میں سے نظام نے اجماع کو شرعی ماخذ تسلیم نہیں کیا ہے۔ [۱]

اہلِ تشیع میں سے شیعہ امامیہ، امام داؤد بن علی بن خلف کے اُصحاب یعنی اہل ظواہر اور بعض حنابلہ نے بھی قیاس کا انکار کیا ہے۔ جبکہ ابن حزم نے ''ابطال القیاس'' میں ''ادب المفرد'' کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ امام محمد بن اسماعیل بخاری بھی قیاس پر اعتبار نہیں کرتے تھے۔ [۲]

بہر حال فقہاء و مجتہدین کی اکثریت کا اجماع و قیاس کے ماخذ شرعی ہونے پر اتفاق ہے لہٰذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ فقہ اسلامی کے متفق علیہ مصادر/ماخذ چار ہیں۔

سب سے پہلی اور آخری آیت کا نزول:

مشہور قول کے مطابق قرآن کریم کی سب سے پہلے نازل ہونے والی آیت یہ ہے:

''اِقرأ باسم ربک الّذی خلق'' [۳]

---

[۱] جامع الاصول۔ ڈاکٹر احمد حسن۔ ص ۱۷۲۔ لاہور۔ مطبع مجتبائی۔

[۲] اصول الفقہ فی مباحث الالفاظ، علامہ محمد رضا المظفر، ص ۵۱۹ جامعہ علمیہ، کراچی ۱۴۲۴ھ/۲۰۰۳ء، تحقیق عباس علی زارعی

[۳] ابتدائی پانچ آیات، سورۃ العلق، پ: ۳۰۔

اورسب سے آخر میں نازل ہونے والی آیت سے متعلق صحیح بخاری میں باب **قوله واتقوا یوماً ترجعون فیه اِلی الله** ہے۔[1]

حضرت عبداللہ ابن عباس سے روایت ہے:

"آخر آیة نزلت علی النبی ﷺ آیة الربوا"

(یعنی سب سے آخر میں نبی ﷺ پر آیت ربوا نازل ہوئی)[2]

نزول قرآن میں تدریج کا انتظام:

قرآن کریم تیئیس (۲۳) سال میں حالات و واقعات کے مطابق حسب ضرورت تھوڑا تھوڑا بتدریج نازل ہوتا رہا۔ جو اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس امت پر خاص فضل واحسان ہے۔ جیسا کہ بعض علماء نے فرمایا ہے:

اِن اللّٰه لم یدع شیأ من الکرامة والبر الا اعطاه هذه الامة ومن کرامته واحسانه انه لم یوجب علیهم الشرائع دفعة واحدة ولکن اوجب علیهم مرة بعد مرة[3]

بے شک اللہ تعالیٰ نے فضیلت و کرامت کی ہر بات اس امت کو عطا فرمائی ہے۔ اور یہ بھی اس کا فضل واحسان ہے کہ شرائع (شرعی اُحکام) کو اس نے ایک ہی دفعہ میں نہیں اتارا بلکہ آہستہ آہستہ تدریج کے ساتھ واجب کیا ہے۔

سابقہ امتوں کے تجربات سے پتہ چلتا ہے کہ یکبارگی نازل ہونے والے اُحکام کا سمجھنا اور عمل کرنا نہایت دشوار اور محنت طلب کام ہے۔ لہٰذا قرآن کریم کا یکے بعد دیگرے نزول دراصل امت کی فکری و عملی تربیت کے ذریعے قرآن کو امت کی فطرت سے ہم آہنگ کرنا ہے۔ تاکہ ہر مؤمن چلتا پھرتا قرآن بن جائے۔

---

[1] بقرہ۔۲۸۱۔

[2] صحیح بخاری۔ کتاب التفسیر۔ باب قوله **واتقوا یوماً ترجعون فیه الی الله**۔

[3] الجامع لاحکام القرآن، ابوعبداللہ محمد بن احمد الانصاری القرطبی، ج۔۳، ص۵۲، (سورہ بقرۃ آیت نمبر ۲۱۹ کے تحت) بیروت دارالفکر، ۱۴۰۷ھ/ ۱۹۸۷م۔

قرآن کی تعریف:

قرآن کریم اللہ کا کلام ہے۔ جو سیدنا محمد ﷺ پر نازل ہوا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے متعدد آیات میں اس کا نام کتاب اور قرآن رکھا ہے۔ اس کلام الٰہی کو قرآن اس لئے کہا جاتا ہے کہ اس کی تلاوت کی جاتی ہے اور اس کلام کو کتاب اس لئے کہتے ہیں کہ یہ قلموں کے ذریعے لکھا جاتا ہے۔ [۱]

قرآن اور کتاب دونوں مترادف الفاظ ہیں۔ دونوں کا تقریباً ایک ہی معنی ہے۔

کتاب کا لغوی معنی:

کتاب کا لغوی معنی ہے ''مکتوب'' (بروزن اسم مفعول) اس کا مطلب ہے (لکھی ہوئی چیز) اور اس کا اطلاق ہر لکھی ہوئی چیز پر ہوتا ہے۔ [۲]

کتاب کی عرفی وشرعی تعریف:

کتاب کی عرفی وشرعی تعریف کرتے ہوئے علامہ تفتازانی لکھتے ہیں:

الکتاب ھو القرآن المنزل علی الرسول المکتوب فی المصاحف المنقول الینا نقلاً متواتراً بلا شبھة [۳]

تو کتاب، قرآن ہی ہے جو رسول ﷺ پر نازل ہوا ہے جو مصاحف میں لکھا ہوا ہے اور بلا شبہ تواتر کے ساتھ ہماری طرف نقل کیا گیا ہے۔

قرآن کے لغوی معنی:

قرآن کے لغوی معنی ہیں ''القرأۃ'' یہ مصدر ہے اس کے معنی ہیں ''پڑھنا'' یا پھر قرآن بمعنی ''المقرؤ'' اسم مفعول ہے۔ یعنی جسے بار بار پڑھا جائے۔ [۴]

---

[۱] اصول الفقہ الاسلامی۔ استاذ محمد مصطفیٰ الشلبی۔ ص ۷۰۔

[۲] التعلیق الفسیح فی حل التوضیح مع التلویح ابو عبید منظور احمد نعمانی۔ ص ۱۵۱۔ مکتبۂ رشیدیہ۔ کوئٹہ۔

[۳] التوضیح مع التلویح۔ صدر الشریعہ عبید اللہ مسعود الحنفی۔ ج۔۱۔ ص ۴۶ قدیمی کتب خانہ۔ کراچی۔

[۴] اصول الفقہ۔ شیخ محمد زکریا البردیسی۔ ص ۸۸۔

اور قرآن دنیا کی واحد کتاب ہے جسے لوگ بار بار پڑھتے ہیں۔ اور کبھی نہیں اکتاتے بلکہ ہر بار اک نیا مفہوم، نیا معنی اور نئی لذت ونعمت پاتے ہیں۔

قرآن کی اصطلاحی تعریف:

علماء اصول سے قرآن کی مختلف تعریفات منقول ہیں۔ان میں سے ہر ایک کی یہ خواہش رہی ہے کہ قرآن کی جو تعریف وہ کریں وہ جامع اور مانع ہو۔ چنانچہ اصول فقہ کی مشہور درسی کتاب ''الحسامی'' میں قرآن کی یہ تعریف درج ہے:

فالقرآن المنزل علی الرسول، المکتوب فی المصاحف، المنقول عنه نقلاً متواتراً بلا شِبْهةٍ وَهو اسم للنظم والمعنی جمیعاً فی قول عامة العلماء[1]

یعنی: قرآن وہ ہے جو رسول اللہ ﷺ پر نازل ہوا ہے۔اور صحیفوں میں لکھا ہوا ہے۔ اور نبی ﷺ سے نقل متواتر کے ساتھ منقول ہے۔ بغیر کسی شک وشبہہ کے اور یہ الفاظ ومعنی دونوں کو شامل ہے۔ عام علماء کرام کا یہی قول ہے۔

اس تعریف میں ''القرآن'' علم قرار دیا جائے تو القرآن کے ذریعے کتاب کی تعریف لفظی (یعنی کسی غیر معروف لفظ کو معروف کے ساتھ تعبیر کرنا جیسے لفظ غضنفر کو اسد سے) المنز ل علی الرسول سے تعریف حقیقی (یعنی صورت غیر حاصلہ کو حاصل کرنے کیلئے جو تعریف کی جائے) اور المکتوب فی المصاحف کی قید سے وہ آیات خارج ہوگئیں جن کی تلاوت منسوخ ہوچکی ہے مگر حکم باقی ہے۔ مثلاً

''اَلشَّیْخُ والشَّیْخوخَةُ اِذَا زنیا فارجموھا البتة نکالاً مِّن اللّٰهِ''

اور قضاء رمضان میں حضرت ابی کی قرأت **''فعدَّة مِّنْ اَیَّامٍ اُخرَ مُتَتَابِعَات''**

---

[1] امام حسام الدین محمد بن محمد بن عمر الاخیسکثی (متوفی ۶۴۴ھ) الحسامی مع شرح النظامی، ص۳، ناشر: وفاقی وزارت تعلیم، اسلام آباد، پاکستان ۱۴۰۷ھ/ ۱۹۸۷ء۔

اور کفارۂ یمین میں عبداللہ بن مسعود کی قرأت: ''فصیام ثلثة ایّام متتابعات'' جو کہ مصحف میں مکتوب نہیں ہیں لہٰذا قرآن کی تعریف سے خارج ہو جائیں گے۔ [1]

کتاب سے کیا مراد ہے؟

شیخ احمد المعروف ملا جیون رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

''والمراد من الکتاب بعض الکتاب وھو مقدار خمس مائة آیة لانه اصل الشرع والباقی قصص ونحوھا'' [2]

یعنی ''کتاب سے مراد کتاب کا بعض حصہ ہے اور وہ پانچ سو آیات ہیں کہ یہی شریعت کی اصل ہے اور باقی قصص وغیرہ ہیں۔''

مولانا محمد عبدالحلیم لکھتے ہیں:

''قیل یمکن أن یراد تمامه لان الشرع اثنان ظاھری و باطنی وفی الامثال والقصص احکام باطنیة'' [3]

یعنی ''کہا گیا ہے کہ ممکن ہے کتاب سے مراد ساری ہی کتاب ہو کیونکہ شریعت بھی دو طرح کی ہے ظاہری اور باطنی اور امثال وقصص میں احکام باطنیہ ہوتے ہیں۔''

اس میں تو کوئی شک نہیں ہے کہ کتاب سے مراد ساری اور مکمل کتاب ہے۔ کیونکہ قرآن میں بیان کئے گئے واقعات وحادثات، اور قصص واُمثال بھی عبرت ونصیحت اور تعلیم و تربیت کے لئے ہیں نہ کہ صرف تفریح طبع یا محض قصہ گوئی کے لئے ہیں۔ البتہ ٦٦٦٦ آیات میں سے ٥٠٠ آیات ایسی ہیں جنہیں آیاتِ اُحکام کہا جاتا ہے کہ ان سے حکم ثابت ہوتے ہیں۔ اور علماء اصول ومجتہدین ان سے نئے پیش آمدہ مسائل کا حل نکالتے ہیں۔

---

[1] کشف الاسرار علی اصول فخر الاسلام بزدوی، امام علاؤالدین عبدالعزیز بن احمد البخاری (متوفی ٧٣٠ھ) ج۔١،ص ٢١۔٢٣، الصدف پبلیشرز، کراچی، سنہ ندارد۔

[2] نورالانوار ص ٥ قدیمی کتب خانہ کراچی۔

[3] قمرالاقمار علی شرح نورالانوار ص ٥ حاشیہ نمبر ٥ قدیمی کتب خانہ کراچی۔

''تواتر'' قرآن کا خاصہ ہے:

امام ابن ھمام الدین اسکندری الحنفی لکھتے ہیں:

''القران لفظیاً، وھو اللفظ العربیُّ المنزَّل للتدبر والتذکر المتواتر'' [1]

یعنی: قرآن لفظوں کا نام ہے اور لفظ بھی وہ جو عربی ہیں اور اللہ کی طرف سے نازل کردہ ہیں غور وفکر اور نصیحت و یاد دھانی کے لئے اور ان الفاظ کے نقل میں تواتر پایا جائے۔

متواتر کے معنی بار بار نازل ہونا نہیں ہے اس طرح تو کئی قرآن لازم آئیں گے۔ ہاں، ہر نسخہ میں، تحریر میں اور تلاوت میں انہیں الفاظ کی تلاوت ہوتی ہوئی آرہی ہے۔ اور یہ ''تواتر'' کا پایا جانا نہ صرف قرآن ہونے کی دلیل ہے بلکہ یہ صرف قرآن ہی کا خاصہ ہے۔ قرأت سبعـــہ اور قرأت شاذہ کا علم بھی ہونا ضروری ہے۔ قراءات شاذہ احناف کے ہاں حجت ظنی ہیں اور یہ نبی ﷺ سے منقول ہیں قرآن کی تلاوت کے لئے نا کہ صرف خبر کے لئے۔ اور یہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی رائے کے خلاف ہے۔

جب قرآن کیلئے ''تواتر'' کی قید لگائیں گے تو قراءات شاذہ قرآن سے خارج ہوجائیں گی۔ کیونکہ انکا نقل بطریق احاد ہوا ہے جیسے وہ قراۃ جو ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کے مصحف کے ساتھ مختص ہے یا ان کا نقل بطریق شھرہ ہوا ہے جیسے وہ قرأت جو ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے مصحف کے ساتھ مختص ہے۔ [2]

اُحناف کے ہاں تسمیہ قرآن کی ایک آیت ہے۔ منزل من اللہ ہے۔ اور افتتاح سورۃ کے لئے ہے۔ جبکہ شوافع کے نزدیک تسمیہ ہر سورۃ کا حصہ ہے۔ [3]

---

[1] التحریر فی اصول فقہ ص ۲۹۷ کمال الدین محمد بن عبدالواحد بن عبدالحمید بن مسعود السیواسی المشھور، ابن ھمام الدین سکندری حنفی مطبع مصطفیٰ البابی الحلبی واولادہ، مصر، جمادی الاولیٰ ۱۳۵۱ھ۔

[2] التعلیق الفسیح۔ منظور احمد نعمانی ص ۱۵۳۔ مکتبہ رشیدیہ۔ کوئٹہ۔ سنہ ندارد۔

[3] قمر الاقمار حاشیہ علی نور الانوار، مولانا محمد عبدالحلیم، ص۹، ایچ۔ ایم سعید کمپنی، ۱۳۸۷ھ/ ۱۹۶۷م، کراچی۔

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی طرف جو یہ بات منسوب کی جاتی ہے کہ انہوں نے معوذتین کے قرآن ہونے کا انکار کیا ہے یہ صحیح نہیں ہے۔ اگر انکے مصحف میں معوذتین نہیں پائی گئیں تو اس سے یہ بات کہاں لازم آتی ہے کہ انہوں نے انکار کیا ہے اور قرآن نہیں مانا ہے یا یہ کہ ان کے پاس کوئی سنت ہے کہ معوذتین نہ لکھی جائیں۔ بات دراصل یہ ہوسکتی ہے کہ نبی ﷺ نے معوذتین کو قرآن میں لکھنے کا حکم فرمایا مگر عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ یہ حکم کسی وجہ سے سن نہ سکے ہوں۔

قرآن کے الفاظ حشو وزوائد اور عادتاً متروک معنی سے پاک ہیں۔ حروفِ مقطعات سر من اللہ ورسولہ ہے۔ الٰہین اثنین اور نفخۃ واحدۃ کے معنی بھی معقول ہونگے۔ اور تاکید کے لئے ہونگے۔ ان کے معنی معلوم ہونا ضروری نہیں ہے۔ البتہ انکا قرآن ہونا ضروری ہے۔

بہرحال تواتر کا معیار علم ہے نہ کہ عدد لہٰذا قرأت سبعہ جیسے ادائے حرکات، ادغام، اشمام، روم، تفخیم، امالہ، قصر، تحقیق الہمزہ اور اس کی ضد کا تواتر ضروری نہیں ہے۔ جیسے ملک جبکہ مالک متواتر اور مشہور ہے۔

اور دوسرا قول یہ ہے:

"أن الحركات وما معها ايضاً قرآن" [1]

یعنی: قرآن کی حرکات اور جو کچھ ان کے ساتھ ہے وہ بھی قرآن ہے۔

اور یہ صرف منقول نہیں بلکہ ان میں بھی تواتر واجب اور ثابت ہے۔

تواتر کی مقدار:

نبی ﷺ، صحابہؓ کرام، تابعین عظام اور پھر تبع تابعین سے آج تک کے تمام حفاظ تک قرآن کریم کی تلاوت وقرات اور الفاظ میں تواتر پایا جانا چاہئے اللہ کے اس فرمان کے مطابق:

انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون [2]

"یعنی بے شک یہ ذکر عظیم ہم نے ہی اُتارا ہے اور یقیناً ہم ہی اس کی حفاظت کریں گے۔"

---

[1] التحریر فی اصول الفقہ ص ۲۹۹۔۳۰۰۔

[2] الحجر۔۹۔

اگر خبر تواتر کے ساتھ منقول ہو تو علماء کا متفقہ فیصلہ ہے کہ وہ قطعی الثبوت ہوتی ہے اور یقینی علم کا فائدہ دیتی ہے۔قرآن کی تمام ہی آیات قطعی الثبوت ہیں البتہ قرأت غیر متواترہ قرآن نہیں ہے جیسے:

"وعلى الوارث (ذی الرحم المحرم) مثل ذالک" [1]

(اور وارثوں پر بھی یہی حکم عائد ہوگا)

"ذی الرحم المحرم" کی زیادتی کے ساتھ یہ قرأت شاذہ ہے متواتر نہیں لہذا قرآن نہیں ہے۔[2]

اسی طرح حد سرقہ میں عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی قرأت **"فاقطعوا ایدیهما"** کی جگہ **"فاقطعوا ایمانهما"** کہ **"ایمانهما"** میں تواتر نہیں پایا جاتا لہذا یہ بھی قرآن نہیں ہے بلکہ قرأت شاذہ ہے۔ [3]

قرآن کسے کہتے ہیں؟

یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ: آیا کلام الٰہی کے صرف الفاظ ہی قرآن ہیں یا صرف معنی یا پھر الفاظ ومعنی دونوں قرآن ہیں؟

اس حوالے سے ملا احمد جیون (متوفی ۱۱۳۰ھ) نے تین اقوال ذکر کئے ہیں:

پہلا قول: قرآن صرف نظم (لفظ) کا نام ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ انزال، کتابت اور نقل کے ساتھ نظم ولفظ تو متصف ہوسکتا ہے معنی نہیں۔ارشاد باری ہے:

"انا انزلناه قرانا عربیا" [4]

یعنی: (ہم نے قرآن کو عربی میں نازل کیا)

اور عربیت وغیر عربیت کا تعلق الفاظ کے ساتھ ہوتا ہے نہ کہ معنی کے ساتھ۔

---

1. بقرہ۔۲۳۳۔
2. (الوجیز فی اصول الفقہ، ڈاکٹر عوض احمد ادریس، ص ۱۰، دار ومکتبۃ الہلال، بیروت، طبع ثانی ۱۹۹۲ء)
3. نور الانوار، مبحث الکتاب، ملا احمد جیون (متوفی ۱۱۳۰ھ) ایچ ایم کمپنی، کراچی ص ۸، ۱۳۸۷ھ/۱۹۶۷ء۔
4. یوسف۔۲۔

دوسرا قول: قرآن صرف معنی کو کہتے ہیں۔اس کی دلیل یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ نے نماز میں
فارسی زبان میں تلاوت کی اجازت دی تھی۔اور اللہ کا فرمان ہے:

وانّه لفی زبر الاوّلین [1]

''اور بے شک یہ پہلی امتوں کے صحیفوں میں بھی مذکور ہے۔''

یعنی: گذشتہ انبیاء کی کتابوں میں بھی (قرآن) کا تذکرہ ہے۔

اور گذشتہ تمام کتب سماویہ غیر عربی میں تھیں لہٰذا قرآن کا اِن میں موجود ہونا معناً ہوسکتا ہے لفظاً نہیں۔

تیسرا قول: تیسرا اور مختار قول یہ ہے کہ:

''القرآن هو اسم للنظم والمعنی جمیعا'' [2]

یعنی قرآن نظم و معنی کے مجموعہ کا نام ہے۔علامہ نسفی نے ''المنار'' کے متن میں لفظاً کی بجائے ادباً (نظم) کا لفظ استعمال کیا ہے۔

حجیت قرآن:

صدیوں سے امت کا اس بات پر اتفاق چلا آ رہا ہے کہ قرآن کریم شرعی اُحکام کا ماخذ اوّل ہے۔مسلمانوں میں اس بات پر کوئی اختلاف نہیں ہے کہ قرآن حجت ہے اور اس میں بیان کئے گئے تمام اُحکام پر عمل واجب ہے۔قرآن کریم کے اساسِ دین ہونے پر مسلمانوں کا اجماع ہے۔اور اس سلسلے میں زمان و مکان، بلاد و اُمصار، رنگ ونسل اور زبان کے اختلاف سے کوئی فرق نہیں پڑتا کیونکہ قرآن صرف مسلمانوں ہی کے لئے نہیں بلکہ تمام انسانوں کیلئے حجت ہے۔[3]

مجتہد پر واجب ہے کہ اُحکام کے استنباط کیلئے سب سے پہلے قرآن کی طرف رجوع کرے۔اور کسی کیلئے بھی قرآن سے روگردانی کرنا جائز نہیں ہے۔سوائے اس کے کہ اسے

---

[1] الشعرا۔۱۹۶۔

[2] نورالانوار، ملا احمد جیون (متوفی ۱۱۳۰ھ) ص ۹۔۱۰، ایچ ایم سعید کمپنی، کراچی، ۱۳۸۷ھ/ ۱۹۶۷ء۔

[3] اصول التشریع الاسلامی۔ڈاکٹر زیدان ابوالعینین زیدان۔ص ۶۲۔

قرآن میں کوئی بات نہ ملے۔ کیونکہ ہم سب کا یہ ایمان ہے کہ قرآن، اللہ کا کلام ہے۔ اور بطریق تواتر ہم تک آیا ہے جو علم یقینی کا فائدہ دیتا ہے اور قطعی الثبوت ہے۔ اور اللہ حق ہے جو حق ہی کہتا ہے: فرمان الٰہی ہے:

فاحکم بینھم بما أنزل اللّٰہ ولا تتبع أھوائھم عمّا جآئکَ من الحق[1]

یعنی: آپ (ﷺ) اُن کے درمیان اللہ کے نازل کردہ (قرآن) کے مطابق ہی فیصلے کیا کیجئے۔ انکی خواہشات کی پیروی نہ کیجئے اُس حق کو چھوڑ کر جو آپ کے پاس آچکا ہے۔

مزید ارشاد باری ہے:

واللّٰہ یقضی بالحق والذین یدعون من دونہ لا یقضون بشئ[2]

یعنی: اور اللہ حق کے ساتھ فیصلے کرتا ہے اور جو لوگ اللہ کے سوا دوسروں کو پکارتے ہیں تو وہ حق کے ساتھ فیصلے کر ہی نہیں سکتے۔

اور سورۃ مائدہ میں تکرار کے ساتھ آیا ہے:

ومن لم یحکم بما انزل اللّٰہ فاولٰئک ھم الظالمون۔

ومن لم یحکم بما انزل اللّٰہ فاولٰئک ھم الفاسقون۔

ومن لم یحکم بما انزل اللّٰہ فاولٰئک ھم الکافرون۔

اور جو لوگ اللہ کے نازل کردہ (قرآن) کے مطابق فیصلہ نہ کریں وہی ظالم ہیں۔ (وہی فاسق اور وہی کافر ہیں)

یہ تکرار تاکید کا فائدہ دیتا ہے۔ اور قرآن پر عمل کیلئے حجت ہونے پر دلالت کرتا ہے۔[3]

وجوہِ اعجازِ قرآن:

قرآن کریم کے اعجاز بھی ایک راز ہیں۔ جن کی حقیقت سے صرف اللہ تعالیٰ ہی

---

[1] مائدہ۔۴۸۔ [2] المؤمن۔۲۰۔

[3] الوجیز فی اصول الفقہ، ڈاکٹر عوض احمد ادریس، ص ۱۰۔۱۱، دار او مکتبۃ الہلال، بیروت، طبع ثانی ۱۹۹۲ء۔

واقف ہے کیونکہ اس کا فرمان ہے:

وما أوتیتم من العلم الا قلیلا [1]

(اور تمہیں بہت تھوڑا سا علم دیا گیا ہے)

قرآن کا یہ اعجاز ہی اس بات کی دلیل ہے کہ یہ اللہ کی طرف سے نازل کردہ ہے۔ ارشاد باری ہے:

أَفَلَا یَتَدَبَّرُوْنَ القرآن ولو کان من عندِ غیر اللّٰہ لوجدوا فیه اِختلافاً کَثِیْراً [2]

یعنی: کیا انہوں نے قرآن میں تدبر نہیں کیا اور اگر (قرآن) اللہ کے علاوہ کسی اور کی طرف سے ہوتا تو وہ اس میں بہت سا اختلاف پاتے۔

اس کے ساتھ ساتھ علماء اصول نے قرآن کے اعجازات کی وضاحت کرتے ہوئے کہا ہے کہ قرآن میں لفظاً اور معناً دونوں ہی طرح سے اعجاز پایا جاتا ہے۔ جسکا احاطہ ممکن نہیں ہے البتہ اختصار کے ساتھ چند ایک اعجازات قرآنی کا یہاں ذکر کیا جاتا ہے۔

i۔ قرآن کا لفظی اعجاز:

قرآن کریم کا لفظی اعجاز اس کی فصاحت و بلاغت ہے جو ازاوّل تا آخر یکساں طور پر نظر آتی ہے۔ الفاظ میں نظم، جدت، ہر طرح کے حالات و واقعات کے تقاضوں کے مطابق اُسلوبِ بیان اور طرز تخاطب اور موضوعات میں بار بار تبدیلی کے وقفے وقفے سے نازل ہونے جیسی وجوہات کے باوجود مخالفین قرآن متحیرو مجبور اور عاجز ہوکر بول اُٹھے کے:

''انہوں نے ایسی بلاغت نظم ونثر میں کہیں نہیں دیکھی'' [3]

ii۔ قرآن کا معنوی اعجاز:

قرآن کریم کے معنوی اعجاز کے کئی پہلو ہیں۔ جن میں سے چند ایک یہ ہیں:

---

[1] اسرا۔۸۵۔ [2] نسآء۔۸۲۔

[3] الدکتور زیدان ابوالعینین زیدان۔ اصول التشریع الاسلامی۔ ص۶۳۔

(الف) اُمم سابقہ کے حالات:

قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ نے سابقہ امتوں کے حالات و واقعات اور ان کو پیش آنے والے حادثات کا ذکر کیا ہے۔ان امتوں کا وجود مٹ چکا تھا۔انکے آثار و باقیات اور اُسباب بھی گم ہو چکے تھے۔مگر قرآن میں اللہ تعالیٰ نے ان کے وجود وآثار کا ذکر کر کے انہیں پھر سے زندہ کر کے قیامت تک کے لئے عبرت کا نشان کر دیا ہے:[1]

ارشاد الٰہی ہے:

ذالک من انباءِ الغیب نوحیھا الیک ما کنت تعلمھا انت ولا قومک من قبل ھذا [2]

یہ غیب کی خبریں جو ہم آپ (ﷺ) کی طرف وحی کرتے ہیں اس سے پہلے تو اے نبی (ﷺ) نہ آپ ان کو جانتے تھے اور نہ آپ (ﷺ) کی قوم۔

(ب) غیب کی خبریں:

اللہ کریم نے قرآن کریم میں وہ تمام غیب ظاہر کئے کہ اگر قرآن میں بیان نہ کیا جاتا تو انسان اُن تک کبھی رسائی نہ پاتا مثلاً جن، فرشتے، جنت، دوزخ، قبر، یوم حساب کا وجود، موت وحیات کی حقیقت، انسان کی پیدائش سے موت تک کے احوال کا تذکرہ۔

(ج) پیش بینی!

قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ نے مستقبل میں پیش آنے والے حالات و واقعات کا بھی ذکر کیا ہے۔اور جو بتایا ہے وہی ہوا ہے۔ [3]

---

[1] الوجیز فی اصول الفقہ، عبدالکریم زیدان، ص ۱۵۵، مؤسسۃ الرسالہ، طبع اولیٰ، ۱۴۲۴ھ/ ۲۰۰۴م۔

[2] ھود۔۴۹۔

[3] الوجیز فی اصول الفقہ، ڈاکٹر عبدالکریم زیدان، ص ۱۵۴، مؤسسۃ الرسالہ طبع اولیٰ ۱۴۲۵ھ/ ۲۰۰۴م۔

جیسے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

الٓمٓ غُلِبَتِ الرّوم فی اَدْنَی الْاَرْضِ وھُمْ مِّنْ بعدِ غَلَبِهِم سَيَغْلِبُوْنَ [1]

یعنی: الٓمٓ رومی غالب ہوگئے نزدیک کے ملک میں اور وہ اپنے مغلوب ہونے کے بعد جلد غالب ہوں گے۔

(د) جدید انکشافات:

جدید سائنس کا سرچشمہ قرآن اور قرآنی علوم ہیں۔قرآن کریم نے کائنات کے اُن پوشیدہ علوم کا صدیوں پہلے انکشاف کردیا تھا۔ جو آج ہمیں جدید علوم وفنون لگتے ہیں۔ [2] فرمان الٰہی ہے:

اَوَلَمْ يَرَالَّذِيْنَ كَفَرُوْا اَنَّ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ كَانَتَا رَتْقاً فَفَتَقْنٰهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَآءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ اَفَلَا يُؤْمِنُوْنَ [3]

یعنی: کیا کافروں نے نہیں دیکھا کہ آسمان اور زمین دونوں متصل تھے۔ پھر ہم نے ان دونوں کو جدا جدا کردیا اور ہم نے ان سے ہر جاندار چیز بنائی پھر کیا وہ ایمان نہیں لاتے؟

اُحکامِ قرآن کی دلالت:

بلا شبہ قرآن کریم اپنی تمام جزئیات سمیت بطریق تواتر ہم تک پہنچا ہے۔ جو چیز تواتر کے ساتھ پہنچے اس کے اُحکام بھی قطعی اور یقینی ہوتے ہیں۔ چنانچہ اُحکام قرآن کی دلالت دوطرح سے ثابت ہوتی ہے۔

(الف) قطعی (ب) ظنی

---

[1] روم۔۱ تا ۴۔

[2] الوجیز فی اصول الفقہ، ڈاکٹر عوض احمد ادریس،ص ۱۱، دارومکتبۃ الہلال، بیروت، طبع ثانی، ۱۹۹۲ء۔

[3] انبیاء۔۳۰۔

(الف) دلالت قطعی:

اُحکام پر قرآن کی قطعی دلالت تب ثابت ہوتی ہے کہ جب قرآنی لفظ میں ایک ہی معنی پایا جائے جیسا کہ فرمان الٰہی ہے:

ولکم نصف ماترک ازواجکم [۱]

یعنی: اور تمہارے لئے تمہاری بیویوں کے ترکہ میں نصف ہے۔

یہاں نصف کا معنی ''آدھا'' ہی ہے۔ اور کسی اور معنی کا کوئی احتمال نہیں ہے۔ اور معنی ومفہوم مقصود ہے وہ آیت میں مذکور ہے۔ لہٰذا یہ دلالت قطعیہ ہے۔ [۲]

وہ نصوص جو اعداد، مقادیر اور حدود پر مشتمل ہوں انکا معنی ومفہوم بھی متعین ہو تو وہ بھی قطعی الدلالۃ ہوتی ہیں۔ [۳]

دلالت قطعی کا حکم:

قرآن کریم کی دلالت قطعی کی کوئی تاویل نہیں کی جاسکتی۔ کیونکہ وہ اپنے معنی مراد پر صراحۃً دلالت کررہی ہے۔ قطعی الثبوت اور قطعی الدلالۃ ہے۔ لہٰذا اس پر اجتہاد بھی نہیں کیا جاسکتا۔ [۴]

قرآن کی دلالت قطعی بمنزل عقائد کے ہوتی ہے اس کا منکر امت سے خارج ہو جاتا ہے۔ [۵]

(ب) دلالت ظنی:

قرآن کریم کے کسی لفظ میں اگر کئی معانی کا احتمال ہو اور ان میں سے کوئی بھی معنی مراد

---

۱ نسآء۔۱۲۔

۲ الدکتور حسین حامد حسان۔ اصول الفقہ۔ ص ۲۶۵۔

۳ زیدان ابوالعینین زیدان۔ اصول التشریع الاسلامی ص ۶۵۔

۴ الاستاذ مصطفیٰ شلبی۔ اصول الفقہ الاسلامی ص ۹۳۔

۵ د۔ ابوالعینین زیدان۔ اصول التشریع الاسلامی ص ۶۵۔

لیا جاسکتا ہوتو اس لفظ کی اپنے ہر معنی کیلئے دلالت ظنی ہوگی۔ لہٰذا حکم پر بھی اسکی دلالت ظنی ہوگی۔ مثلاً لفظ (عین) لغت عرب میں کئی معنوں پر دلالت کرتا ہے اور قرآن کریم میں اس طرح کے کئی الفاظ پائے جاتے ہیں جیسے لفظ ''قُرُوٗ'' بیک وقت حیض اور طہر دونوں پر دلالت کرتا ہے۔

ارشاد باری ہے:

والمطلّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْءٍ [1]

اور جن عورتوں کو طلاق دی گئی ہو وہ اپنے آپ کو تین حیض تک روکے رکھیں۔

یہاں لفظ (قروء) میں ایام طہر اور ایام حیض دونوں کا احتمال پایا جاتا ہے۔ اس احتمال کی وجہ سے اس آیت کی دلالت اپنے حکم پر ظنی ہوگی۔ [2]

دلالت ظنی کا حکم:

دلالت ظنی میں تاویل وتفسیر اور اجتہاد کی گنجائش ہوتی ہے۔[3]

دلالت ظنی کی وجہ سے فقہا میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ جو اس بات کی علامت ہے کہ فقہ اسلامی تمام اجتماعی مشکلات، اقتصادی وسیاسی مسائل کے حل کی ہر جگہ اور ہر زمانے میں قدرت رکھتی ہے۔ حوادثات کی صورتیں بدلیں یا تہذیب بدل جائے ہر نئے مسئلے کا حل فقہ اسلامی میں موجود ہے۔ [4]

قرآنی اُحکام کی نوعیت:

قرآن کریم میں تمام اُحکام تفصیل کے ساتھ بیان کئے گئے ہیں۔ چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

---

1. بقرہ۔ ۲۲۸۔
2. الوجیز فی اصول الفقہ، ڈاکٹر عبدالکریم زیدان، ص ۱۶۰، مؤسسۃ الرسالہ، بیروت، طبع اولیٰ ۱۴۲۵ھ/ ۲۰۰۴م۔
3. الاستاذ محمد مصطفیٰ شلبی، اصول الفقہ الاسلامی، ص ۹۳۔
4. ڈ۔ زیدان ابوالعینین زیدان۔ اصول التشریع الاسلامی۔ ص ۶۵۔

وَنَزَّلْنَا عَلَیْکَ الْکِتَابَ تِبْیَاناً لِّکُلِّ شَیْءٍ وَّھُدیً وَّرَحْمَةً وَّبُشْریٰ لِلْمُسْلِمِیْنَ [۱]

اور ہم نے آپ پر ایسی کتاب نازل کی ہے جس میں ہر چیز کا ذکر ہے۔ اور ہدایت ہے اور رحمت ہے اور خوش خبری ہے مسلمانوں کیلئے۔

قرآن کریم ایسے اُحکام پر مشتمل ہے جو اسلامی معاشرے کو مختلف حیثیت سے منظّم ومربوط رکھتے ہوئے آگے بڑھاتے ہیں۔ اور دیگر نظاموں پر فضلیت وفوقیت دیتے ہیں۔ ان اُحکام میں سے حدود وقصاص اور دیات کے اصول ہیں۔ اس حیثیت سے کہ قتل عمد میں اللہ نے قصاص کو واجب کیا ہے اور قتل خطا میں دیت کو واجب کیا ہے۔ اسی طرح تجارتی اصول، معاہدوں کی پاسداری، حرمتِ اموال (مال کے تحفظ کے بارے) زوجین کے باہمی تعلقات، عام آدمی کا اپنے محافظ ونگراں سے تعلق، حاکم ومحکوم کے حقوق و واجبات کا بیان، شوریٰ، ذاتی ذمہ داری، عقوبات، حلال وحرام اور تعاون علی الخیر کے ساتھ ساتھ ریاست اور شہری کے حقوق وفرائض کو بھی بیان کیا گیا ہے۔ [۲]

اُسلوب قرآن دراُحکام:

قرآن کریم کتاب ہدایت و رحمت بن کر نازل ہوئی ہے تاکہ لوگوں کو اندھیروں سے روشنی کی طرف لائے۔

ارشاد باری تعالیٰ ہے:

کتاب انزلناہ اِلَیْک لتخرج الناس من الظلمات الی النور باذن ربھم الی صراط العزیز الحمید [۳]

یعنی: کتاب ہم نے آپ کی طرف نازل کی ہے تاکہ آپ لوگوں کو اندھیروں سے اجالوں کی طرف لائیں، ان کے رب کے حکم سے، غالب وحمد والے اللہ کی طرف۔

---

۱ نحل۔۸۹۔

۲ الوجیز فی اصول الفقہ، د۔عبدالکریم زیدان، ص ۱۵۵ تا ۱۵۷، مؤسسۃ الرسالہ، طبع اولیٰ، ۱۴۲۵ھ/ ۲۰۰۴م۔

۳ ابراھیم۔۱۔

تا کہ یہ کتاب مسلمانوں کیلئے خوشخبری اور کفار کیلئے ڈرانے والی ہوجائے۔ جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

اِنَّا یَسَّرنَاہُ بلسانِک لتبشر به المتقین وتنذر به قوماً لُّدّاً [۳]

یعنی ہم نے اس قرآن کو آپ کی زبان پر آسان کر دیا ہے تا کہ آپ اس کے ذریعے متقیوں کو خوشخبری دیں اور جھگڑالوؤں (کفار مشرکین) کو ڈرائیں۔

دوسری طرف یہ کتاب امت مسلمہ کیلئے ایک دستور حیات بھی ہے لہٰذا قرآن کریم کی بلاغت کا تقاضا ہے کہ اُحکام شرعیہ کے بیان میں مختلف اسلوب اختیار کئے جائیں۔ اس لئے ہر جگہ واجب کو مصدر ''وجوب'' اور محرم کو مصدر ''حرمت'' سے ہی تعبیر نہیں کریں گے۔ [۱]

قوانین وضعیہ اور کتب فقہ کی ضرورت کے مطابق، اُحکام کے بیان میں ایک ہی اسلوب کا اختیار کرنا لازم نہیں ہے۔ بلکہ وجوب، تحریم اور تخییر کے مختلف اُسلوب، بلیغ عبارات کے ساتھ بدل بدل کر اختیار کئے جائیں تا کہ قبولیت وتعمیل حکم کیلئے جدت نظر آئے۔ جیسا کہ قرآن دلالات اُحکام کیلئے فقہی اصطلاحات کا استعمال نہیں کرتا ہے۔ [۲]

منہج القرآن در اُحکام:

مشروعیت وعدم مشروعیت فعل اور اباحت وتخییر پر دلالت کے حوالے سے قرآن کا منہج وطریقہ یہ ہے۔

i۔ مشروعیت فعل پر دلالت:

کسی فعل کو قانون بنانے پر دلالت کرتے ہوئے قرآن کریم فعل و فاعل کی تعظیم، مدح، محبت، تقسیم، یا فاعل کا وصف استقامت یا خوبصورت وعدے یا ثواب عظیم کی پیش کش کرتا ہے۔ جیسے:

[۱] مریم، ۹۷۔

[۲] اصول الفقہ، شیخ محمد زکریا البردیسی، ص ۹۹۔

[۳] ڈاکٹر ابوالعینین زیدان، اصول التشریع الاسلامی، ص ۷۲۔

وَاِن تؤمِنُوا وَتَتَّقُوا فَلَکُمْ اَجر عَظِیم [1]

یعنی: اور اگر تم ایمان لاؤ اور تقویٰ اختیار کرو تو تمہارے لئے اجر عظیم ہے۔

یا پھر فعل کے متعلق خبر بیان کرتا ہے کہ اس میں نیکی ہے یا بھلائی ہے۔ جیسے فرمان الٰہی ہے:

یسئلونک عن الیتامیٰ قل اِصلاح لّھم خیر [2]

یعنی: لوگ آپ سے یتامیٰ کے متعلق سوال کرتے ہیں آپ فرما دیجئے کہ ان کے ساتھ بھلائی ہی بہتر ہے۔

کبھی لفظ مکتوب سے تعبیر کرتا ہے۔ جیسے:

کُتب علیکم الصیام [3]

یعنی: تم پر روزے فرض کیے گئے۔

کبھی لفظ فرض کا استعمال کرتا ہے۔ جیسے:

قد علمنا ما فرضنا علیھم [4]

یعنی: ہم بخوبی جانتے ہیں جو اُحکام اُن پر ہم نے فرض کیے ہیں۔

کبھی لفظ اُمر سے بیان کرتا ہے۔ جیسے:

اِنَّ اللّٰہَ یأ مُرُکُمْ اَنْ تُؤَدُّوْ الْاَمانات اِلیٰ اَھلِھَا [5]

یعنی: بے شک اللہ تمہیں حکم دیتا ہے کہ امانت والوں کی امانتیں انہیں دے دو۔

ii۔ عدم مشروعیت فعل پر دلالت:

قرآن کی عدم مشروعیت فعل پر خاص دلالت ہوتی ہے مثلاً ترک فعل کا مطالبہ، فعل

---

1. آل عمران، ۱۷۹۔
2. بقرہ، ۲۲۰۔
3. بقرہ، ۱۸۳۔
4. احزاب، ۵۰۔
5. نسآء، ۵۸۔

کی مذمت یا تعریف، کسی فعل کے برا ہونے کی حیثیت سے یا اس کا برا وصف گندا یا بے وقعت ہونے یا فعل کے فسق (نافرمانی) یا فعل کے شیطانی عمل ہونے کی وجہ سے یا عمل جہالت ہونے کے سبب اور اسی طرح کے دیگر اوصاف کی وجہ سے۔ یا کسی فعل کے سبب عذاب عاجل، یا آجل یا فعل کا لوگوں کے درمیان بغض وعداوت پیدا کرنے کی وجہ سے۔ترک فعل کا مطالبہ کیا جاتا ہے۔پھر کبھی حرمت کے حکم کو صریحاً بیان کیا جاتا ہے۔ جیسے:

حُرِّمَتْ علیکم امهاتکم و بناتکم واخواتکم [1]

یعنی: تم پر تمہاری مائیں اور بیٹیاں اور بہنیں حرام کی گئی ہیں۔

یا پھر عدم حلت بیان کردی جاتی ہے۔ جیسے:

لا یحل لکم أن تأخذوا مما آتیتموھن شَیْاً اِلَّا اَنْ یّخَافا ان یُقِیْمَا حُدُوْدَ اللّٰہِ [2]

یعنی: تمہارے لئے حلال نہیں ہے کہ جو کچھ تم انہیں دے چکے ہو اس میں سے کچھ بھی لو ہاں یہ اور بات ہے کہ دونوں کو اللہ کی حدیں قائم نہ رکھ سکنے کا خوف ہو۔

iii۔اباحت وتخییر پر دلالت:

اباحت وتخییر کے ذریعے کسی فعل کی مشروعیت ثابت کرنے کیلئے خاص طریقے کی دلالت ہوتی ہے۔جس میں فعل کی انجام دہی یا ترک کیلئے لفظ ''حل'' یا ''اِذن'' سے ذکر کیا جاتا ہے۔رفع حرج عن الفاعل یا کام شروع کرنے یا گناہ کی نفی کرنے کیلئے یوں حکم فرماتا ہے:

لا جناح علیکم اِن طلقتم النسآءَ [3]

یعنی: تم پر کوئی گناہ نہیں ہے اگر تم اپنی بیویوں کو طلاق دے دو۔ [4]

---

[1] نسآء۔۲۲۔

[2] بقرہ۔۲۲۹۔

[3] بقرہ۔۲۳۶۔

[4] الوجیز فی اصول الفقہ، ڈاکٹر عوض احمد ادریس، ص۱۳۔۱۴، دار ومکتبۃ الہلال، بیروت، طبع ثانی ۱۹۹۴ء م۔

علماء اصول قرآن کے نظم ومعنی دونوں سے ہی بحث کرتے ہیں۔ دراصل الفاظ ونظم معانی کی پہچان ومعرفت کا ذریعہ ہیں۔ اسی لئے علماء اصول الفاظ ونظم کے معنی موضوع لہ، معنی ظہور، معنی خفا، معنی مستعمل اور لفظ ونظم سے متکلم کی مراد کے اعتبار سے پانچ أقسام بیان کرتے ہیں: چنانچہ معنی موضوع لہ کے اعتبار سے لفظ کی چار قسمیں ہیں:

۱۔خاص	۲۔عام
۳۔مشترک	۴۔مؤول

۱۔خاص:

خاص کی تعریف یہ ہے:

"وھو کل لفظ لمعنی معلوم علی الانفراد"

یعنی: ہر وہ لفظ جو انفرادی طور پر کسی معنی معلوم کے لئے بولا جائے وہ "خاص" ہوتا ہے۔

تعیین کے اعتبار سے خاص کی تین أقسام ہیں:

i۔خاص الجنس	جیسے	انسان
ii۔خاص النوع	جیسے	مرد یا عورت
iii۔خاص العین	جیسے	زید

خاص کی مثال: کفارۂ قسم کیلئے ارشاد الٰہی ہے فصیام ثلثة ایام (تو تین دن کے روزے)

یہاں لفظ ثلثہ خاص ہے اس کا اطلاق تین پر ہی ہوگا تین سے کم یا تین سے زائد پر نہیں کرسکتے۔ قرآن کے خاص کا مدلول احتمالات واشکالات سے خالی اور قطعی ہے لہٰذا اس پر اعتقاد واعتماد اور عمل لازم ہے۔ [1]

خاص کی دو أقسام ہیں جن سے علماء تفصیلی بحث کرتے ہیں:

الف۔أمر ب۔نہی

---

[1] الحسامی، ص۵۔

(الف) اُمر:

اُمر کی لغوی تعریف یہ ہے:

"قول القائل لغیرہٖ افعل" [1]

یعنی: کہنے والے کا دوسرے سے کہنا کہ تو کر

اُمر کی شرعی تعریف یہ ہے:

"تصرف الزام الفعل علی الغیر" [2]

یعنی: کسی غیر پر کسی کام کو لازم کرنا

استاذ گرامی حضرت علامہ ریاض سعید صاحب اُمر کی تعریف یوں لکھوایا کرتے تھے:

اُمر وہ فعل ہے جس میں کسی کام کے کرنے، ہونے، یا سہنے کا حکم دیا جائے۔ جیسے **افعل** (تو کر) اور **ضع یدک علی رأسک** (تو اپنا ہاتھ اپنے سر پر رکھ)

اُمر کے لئے ضروری ہے کہ اسکا صیغہ اُمر ہو چاہے فعل اُمر ہو یا اسم فعل بمعنی اُمر ہو یا پھر مصدر ایسا ہو جو قائم مقام فعل اُمر کے ہو جیسے **"فضرب الرقاب"** کہ ضرب مصدر ہے اور "اضربوا"، فعل اُمر کا قائم مقام ہے۔

اُمر کسی شیٔ کے واجب کرنے کیلئے آتا ہے۔ اور مامور بہ پر ایک مرتبہ بھی عمل کر لیا جائے تو اُمر کا مطالبہ پورا ہو جاتا ہے۔ البتہ مامور بہ میں حسن کا پایا جانا ضروری ہے۔ چاہے وہ حسن ذاتی ہو۔ جیسے ایمان، نماز، روزہ یا وہ حسن صفاتی ہو جیسے جہاد کا حکم کہ بظاہر قتل و غارت ہے۔ مگر مقصد و نتیجہ کے اعتبار سے حسن ہے کہ دین و مسلم کا دفاع اور اعلاۓ کلمۃ اللہ ہے۔

اُمر کی دو قسمیں ہیں:

i۔ اداء　　　　ii۔ قضاء

ادا کی تعریف یہ ہے:

i۔ اداء: **"فالاداء عبارة عن تسلیم عین الواجب الیٰ مستحقه"**

---

[1] اصول شاشی ص ۳۳ قدیمی کتب خانہ کراچی۔

[2] ایضاً۔

یعنی: کسی واجب کواس کے مستحق کیلئے تسلیم کرنے کوادا کہتے ہیں اس کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ ادائے کامل جیسے: نماز کو وقت میں جماعت سے ادا کرنا، باوضو طواف کرنا، بائع کا مشتری کوعقد کے مطابق چیز دینا۔

۲۔ ادائے قاصر جیسے: نماز کو بغیر تعدیل ارکان کے پڑھنا، بے وضو طواف کرنا، مبیع کا مقروض ہونا یا زخمی کر کے واپس کرنا وغیرہ۔

ii۔قضاء: قضا کی تعریف یوں کی گئی ہے۔

"القضاء عبارة عن تسليم مثل الواجب الىٰ مستحقه"

یعنی: اصل واجب کی جگہ اسکے مثل کواس کے مستحق کے لئے تسلیم کرنا۔

قضاء کہلاتا ہے۔اس کی بھی دو اُقسام ہیں:

۱۔قضاء کامل: جس میں تسلیم مثل واجب صورۃ ومعنا ہو جیسے کسی نے گندم کا قفیز غصب کر کے ہلاک کردیا تو وہ گندم کے قفیز کا ہی ضامن ہوگا۔

۲۔قضاء قاصر: جس میں تسلیم مثل واجب صورۃً واجب کے مماثل نہ ہو بلکہ معنیً مماثل ہو جیسے کسی نے بکری غصب کر کے ہلاک کردی تو اسکی قیمت کا ضامن ہوگا۔[۱]

(ب) نہی:

نہی کی تعریف یہ ہے:

"وهو المنع لغة واصطلاحاً هو اِستدعاء و ترك الفعل بالقول ممن هو دونه، وقيل هو قول القائل لغير لا تفعل"[۲]

یعنی لغۃً تو نہی کے معنی روکنا اور منع کرنا ہے اور اصطلاحاً کسی کام کے نہ کرنے کی درخواست یا کسی دوسرے کوکسی کام کے ترک کرنے کیلئے کہنا اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ قائل کا کسی دوسرے سے (نہ کر) کہنا ہے۔

۱۔ اصول شاشی ص۴۰ تا ۴۵۔

۲۔ اُحسن الحواشی، ص۴۶،علی اصول شاشی قدیمی کتب کانہ، آرام باغ، کراچی۔

استاذ گرامی حضرت علامہ محمد ریاض سعید صاحب نہی کی تعریف یوں کرتے ہیں:

''نہی وہ فعل ہے جس میں کسی کام کے کرنے، ہونے یا سہنے سے کسی دوسرے کو روکا یا منع کیا جائے'' جیسے لاتفعل، لاتکن وغیرہ

نہی کی دو قسمیں ہیں:

i۔ ''**نهى عن الافعال الحسية**'' جیسے زنا، شراب، جھوٹ اور ظلم سے منع کرنا۔

ii۔ نہی عن التصرفات الشرعیۃ جیسے ایام نحر میں روزہ رکھنے، اوقاتِ مکروھہ میں نماز پڑھنے اور ایک درہم کو دو درہموں سے بیچنے کو منع کرنا۔

نہی کے لئے فعل نہی کا صیغہ ضروری ہے۔ نہی سے عام طور پر حرمت ثابت ہوتی ہے۔ جس چیز سے روکا یا منع کیا جارہا ہے اس میں قبح وخبث کا پایا جانا ضروری ہے چاہے وہ قبح ذاتی ہو جیسے کفر وشرک، حالت حدث میں نماز، قتل اور زنا وغیرہ یا وہ قبح بالواسطہ ہو جیسے عید اور بقر عید کا روزہ، اذانِ جمعہ کے وقت خرید وفروخت۔ [1]

۲۔ عام:

عام کی تعریف کرتے ہوئے علامہ حسام الدین لکھتے ہیں:

''**كل لفظ ينتظم جمعاً من المسميات لفظاً او معنىً**'' [2]

یعنی: ہر وہ لفظ کہ جس کو اُفراد کے مجموعہ کے لئے وضع کیا جائے۔ چاہے صیغہ ومعنی دونوں کے اعتبار سے ہو جیسے جمع یا صرف معنی کے اعتبار سے ہو۔ جیسے الرجل، قوم وغیرہ

عام کی دو قسمیں ہیں:

i۔ عام مخصوص منہ البعض:

جس کے بعض افراد کو کسی دلیل کی بنا پر کسی حکم سے خارج قرار دیا گیا

---

[1] اصول شاشی، ص ۴۶۔

[2] الحسامی، ص ۵۔

ہو جیسے''احل لکم ما وراء ذالکم'' اس آیت میں لفظ''ما'' عام ہے۔مگراس سے پہلے کی آیت میں جن محرمات کا بیان ہے۔انکے علاوہ کا بھی استثنا دوسری نصوص سے ثابت ہے جبکہ اس کے باقی افراد کی تخصیص پر بھی دلیل آجائے تو اسکی تخصیص خبر واحد اور قیاس کے ذریعے جائز ہے۔

ii۔ عام غیر مخصوص منہ البعض:

جس کا حکم عام ہو اور اس کا کوئی فرد اسکے حکم سے خارج یا خاص نہ کیا گیا ہو جیسے:

''**فاقرء وا ما تیسر من القرآن**'' (پس پڑھو قرآن میں سے جو تمہیں میسر ہو۔)

اس میں لفظ (ما) عام ہے۔اس لئے قرآن کا اتنا حصہ نماز میں تلاوت کرنا ضروری ہے جسے قرآن کہا جاسکے۔

''عام'' کا مدلول ظنی ہوتا ہے اس پر اعتبار وعمل اس احتمال کے ساتھ لازم ہے کہ شاید کچھ مزید افراد بھی خاص ہو جائیں۔ [1]

۳۔مشترک:

مشترک کی تعریف یہ ہے:

''**وھو ما اشترک فیه معانٍ او اسامٍ لا علیٰ سبیل الانتظام**'' [2]

یعنی: مشترک وہ لفظ ہے جس میں چند معانی یا چند اسماء شریک ہوں (لیکن یہ اشتراک) علی سبیل الشمول نہ ہو۔

جب لفظ دو یا دو سے زیادہ معانی کے لئے وضع کیا گیا ہو تو اس میں تامل اور غور وفکر کے ساتھ توقف کرنا شرط ہے۔ یہاں تک کہ کوئی ایک معنی راجح پا جائے جیسے:

عدت طلاق میں (ثلثہ قروء) بیان ہوا ہے۔اور''قرء'' مشترک المعنی لفظ ہے۔ جو حیض وطہر دونوں کے لئے آتا ہے۔احناف نے بعض قرائن کی وجہ سے اس سے حیض کا معنی مراد لیا ہے۔لفظ جاریہ کے بھی دو معنی ہیں لونڈی اور کشتی اسی طرح مشتری کے معنی: خریدار اور ایک ستارے کا نام جبکہ بائن کے معنی: جدا ہونے والا اور بیان کرنے والا ہے۔ [3]

---

[1] اصول شاشی، ص ۷ تا ۹۔ [2] الحسامی، ص ۶۔

[3] اصول شاشی، ص ۱۲۔

۴۔مؤول:

مؤول کی تعریف یوں کی گئی ہے۔

"وھو ما ترجح من المشترک بعض وجوھه بغالب الرأی" [۱]

یعنی: مؤول وہ لفظ ہے جس کے ایک معنی راجح قرار پا جائیں احتمال خطا کے ساتھ اس پر عمل کرنا واجب ہے۔ جیسے لفظ (قروءٌ) کا کوئی ایک معنی متعین کرلیا۔ جیسے کہ اُحناف نے ''قروءٌ'' کا معنی حیض مراد لیا ہے۔ جو مؤول ہے۔ [۲]

ظہور معنی کے اعتبار سے لفظ کی چار اُقسام ہیں:

۱۔ظاھر ۲۔نص

۳۔مفسر ۴۔محکم

۱۔ظاھر: ظاھر کی تعریف یہ ہے۔

"الظاھر اسم لکل کلامٍ ظھرا لمرادبه للسامع بنفس السماع من غیر تأمل" [۳]

یعنی: ظاہر ہر اس کلام کا نام ہے کہ جس کو سنتے ہی سامع کو اسکی مراد مفہوم سمجھ آجائے اور غور وفکر کی ضرورت نہ رہے۔ جیسے: ''احل الله البیع وحرم الربوٰ'' یہ آیت سنتے ہی سامع بیع کے حلال اور ربوٰ کے حرام ہونے پر مطلع ہو جاتا ہے۔ بغیر کسی دقت کے۔ چونکہ یہ آیت بیع اور ربوٰ میں فرق بھی کرتی ہے جو کلام کا مقصود ہے لہٰذا یہ آیت نص بھی ہے۔

۲۔نص: نص کی تعریف یہ ہے **"ماسیق الْکلام لأجله"** [۴]

یعنی نص اس معنی ظاہر کو کہتے ہیں جو کلام کا مقصود بھی ہو۔ جیسے:

"فانکحوا ماطاب لکم من النساء مثنی وثلث وربٰع" [۵]

(تو ان عورتوں سے نکاح کرو جو تمہارے لئے پسندیدہ اور حلال ہوں۔ دو دو اور تین تین اور چار چار)

---

[۱] الحسامی، ص۶۔ [۲] اصول شاشی، ص۱۳ تا ۱۴۔

[۳] اصول شاشی، ص ۲۱۔ [۴] اصول شاشی، ص ۲۱۔

[۵] سورۃ النساء، ۳۔

اس کلام کا مقصود تعدد ازدواج کا عدد بیان کرنا ہے لہٰذا یہ نص ہے اور چونکہ اس آیت کو سنتے ہی اس کا اطلاق دو، تین یا چار پر ہونے لگتا ہے لہٰذا ظاہر بھی ہے۔

۳۔مفسر: مفسر کی تعریف یہ ہے

"فھو ما ظھر المرادبه من اللفظ ببيانٍ من قبل المتكلم بحيث لايبقىٰ معه احتمال التاويل والتخصيص" [۱]

یعنی مفسر وہ ظاہر معنی ہے جو متکلم کے بیان کرنے سے پہلے ہی خود بخود سمجھ میں آ جائے اور کسی تاویل و تخصیص کا احتمال نہ رہے۔

جیسے: **"فسجد الملائكة كلهم اجمعون"** [۲] اس آیت میں (**كلهم**) نے احتمال تخصیص اور (**أجمعون**) نے احتمال تاویل کا امکان ختم کر دیا ہے۔

مفسر پر عمل واجب ہے مگر نسخ کا احتمال بہر حال قائم رہتا ہے۔

۴۔محکم: محکم کی تعریف یوں کی گئی ہے:

"فهوا ز داد قوة على المفسر بحيث لايجوز خلافه اصلاً" [۳]

یعنی محکم وہ ظاہر معنی ہے جو قوت میں مفسر سے زیادہ ہے اور اس کے خلاف کسی طرح نہیں ہوسکتا۔ کیونکہ یہ مقصود کلام بھی ہے اور اس میں تاویل، تخصیص اور نسخ کا کوئی احتمال نہیں ہے۔ جیسے:

"ولا أن تنكحوا أزواجه من بعده ابداً" [۴]

یعنی اور تمہیں اس بات کی بھی اجازت نہیں کہ ان کی ازواج سے ان کے بعد کبھی بھی تم نکاح کرو۔

یہ حکم ازواج مطہرات کے متعلق امت کے حق میں ہے اور قطعی غیر منسوخ ہے۔

"ان الله بكل شئ عليم" [۵]

یہ حکم اللہ کے متعلق ہے بندوں کی اطلاع کے لئے ہے جو قطعی اور بلا تاویل ہے۔

---

۱ اصول شاشی، ص۲۳۔ ۲ سورۃ ص آ،۷۳۔

۳ اصول شاشی، ص ۲۴۔ ۴ سورۃ الاحزاب،۵۳۔

۵ سورۃ لانفال،۷۵۔

خفاءِ معنی کے لحاظ سے بھی لفظ کی چار اقسام ہیں:

i۔خفی: خفی کی تعریف یہ ہے:

"وھو ماخفی المراد منه بعارض غیر الصیغة بحیث لاینال الابطلب" [۱]

یعنی خفی ایسے لفظ کو کہتے ہیں جسکا معنی لفظاً تو ظاہر ہومگر کسی عارض کی وجہ سے اس میں خفا پایا جائے اس حیثیت سے کہ طلب وتلاش کرنے پر وہ معنی ظاہر ہوجائے۔جیسے:

"والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما" [۲]

سارق یعنی چور کے حق میں تو اس کا معنی ظاہر ہے مگر ڈاکو اور کفن چور کے حق میں خفی ہے۔ کیونکہ دونوں کے الگ الگ نام ہیں۔غوروفکر سے معلوم ہوا کہ ڈاکو کا فعل چور کی طرح کا ہے کیونکہ دونوں ہی مال محفوظ لے جاتے ہیں۔البتہ چور چھپ کر واردات کرتا ہے جبکہ ڈاکو دن دھاڑے چھین کر لے جاتا ہے۔اس لئے ڈاکو چور کے حکم میں ہے۔کفن چور کو چور کے حکم میں نہیں رکھیں گے کہ کفن مال محفوظ نہیں ہے۔

خفی ظاہر کی ضد ہے مناسب فکر وتامل سے خفا کو تلاش کرکے مناسبت دیکھ کر ظاہر کے حکم میں داخل کریں گے یا خارج کردیں گے۔

ii۔مشکل: مشکل کی تعریف یہ ہے:

"وھو مالا ینال المراد منه الابالتامل فیه بعد الطلب لدخوله فی اشکاله" [۳]

یعنی مشکل ایسا لفظ ہے کہ بغیر فکر وتامل کے اس کا معنی ومراد معلوم نہ ہو بلکہ تعارض واشکال کی وجہ سے اتنا خفا پیدا ہوجائے کہ خوب غوروخوض ہی سے معلوم ہو۔جیسے

"والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروءٍ" [۴]

(اور طلاق یافتہ عورتیں اپنے آپ کو تین حیض تک روکے رکھیں۔)

۱۔ الحسامی،ص۹۔ ۲۔ سورۃ المائدہ:۳۸۔

۳۔ الحسامی،ص۹۔ ۴۔ سورۃ البقرہ:۲۲۸۔

اس آیت میں لفظ قروء مشکل ہے۔لہٰذا پہلے ان تمام معانی کی تحقیق کریں گے جن میں یہ لفظ مستعمل ہے پھر غوروتأمل کے ذریعے معنی مراد کو معین کریں گے جیسے کہ اُحناف نے قروء سے حیض مراد لیا ہے اور شوافع نے طہر مراد لیا ہے۔

iii۔مجمل: مجمل کی تعریف یہ ہے:

”وهو ما ازدحمت فيه المعاني فاشتبه المراد به اشتباها لايدرك الا بِبيَانٍ من جهة المجمل“ [1]

یعنی وہ لفظ کہ جس میں معانی و مفاہیم کا ہجوم اکٹھا ہوجائے اور معنی مرادی مشتبہ ہو جائے اور متکلم کے بیان سے ہی اس کا اشتباہ دور ہو صرف غوروفکر یا تأمل سے دور نہ ہوتو اسے مجمل کہتے ہیں جیسے:

”وامسحوا برء وسكم“ [2] (اوراپنے سروں کا مسح کرو۔)

اس آیت میں سر کے مسح کا ذکر ہے مگر اس میں مسح کی مقدار کا کوئی ذکر نہیں ہے۔تو نبی ﷺ نے کم ازکم پیشانی کے بقدر حصہ کے مسح کرکے اپنے عمل سے اسکی وضاحت کردی۔

iv۔متشابہ: متشابہ کی تعریف یہ ہے:

”وهو مالاطريق لدركه اصلاً حتى سقط طلبه“ [3]

یعنی متشابہ ایسا لفظ ہوتا ہے کہ جس کے معنی مرادی کو پانے کی کوئی راہ نہ ہوحتی کی اس کی طلب ہی ساقط ہو جائے جیسے: حروف مقطعات جو کہ حروف تہجی کی صورت میں ہر سورت کے شروع میں لکھے ہوئے ہیں۔ان کی مراد کے برحق ہونے پر ایمان رکھتے ہوئے سکوت اختیار کرنا چاہئے۔

معنی مستعمل کے اعتبار سے لفظ کی دواقسام ہیں:

i۔حقیقت: حقیقت کی تعریف یہ ہے:

”أما الحقيقة فاسم لكل لفظ اريد به ما وضع له“ [4]

---

[1] الحسامی،ص۱۰۔ [2] سورۃ المائدہ:۶۔

[3] الحسامی،ص۱۰۔ [4] نورالانوار،ص۹۴۔

یعنی: حقیقت ہر اس لفظ کا نام ہے جسکا استعمال اس کے معنی موضوع لہ کے لئے ہو۔

اگر اس لفظ کے واضع کے اعتبار سے معنی موضوع لہ کی تعیین ہوتو وضع لغوی ہے اگر لفظ کے معنی موضوع لہ کی تعیین شارع کی طرف سے ہوتو وضع شرعی ہے اور اگر کسی مخصوص قوم کی طرف سے ہوتو وضع عرفی خاص ہے ورنہ وضع عرفی عام ہوگی۔ لہٰذا جس معنی کے لئے لفظ کو وضع کیا گیا ہے اسی کا اعتبار کر کے حکم لگائیں گے۔ چاہے معنی عام ہو یا خاص ہو۔ کیونکہ حقیقت عام اور خاص دونوں ہی معنوں کو شامل ہوتی ہے جیسے:

"یاایھا الذین آمنوا ارکعو واسجدو"[1]

اے ایمان والو رکوع کرو اور سجدہ کرو۔

اس آیت میں حقیقتاً رکوع وسجود کا حکم مقصود ہے۔

ii۔مجاز: مجاز کی تعریف یہ ہے:

"وأما المجاز فاسم لما اریدبه غیر ما وضع له لمناسبة بینھما"[2]

یعنی مجاز وہ لفظ ہے کہ جس کا استعمال کسی قرینہ ومناسبت کی وجہ سے معنی غیر موضوع لہ کے لئے ہو جیسے: لفظ "صلوٰۃ" کہ اس کے لغوی وحقیقی معنی "دعا" ہے جبکہ اسکا استعمال معنی مجازی وغیر موضوع لہ کے لئے ہوتا ہے جو "ارکانِ معلومہ ومخصوصہ" ہے۔

حقیقت ومجاز کی دو، دو اُقسام ہیں:

i۔صریح: صریح کی تعریف یہ ہے:

"والاصل فی الکلام الصریح"[3]

یعنی کلام میں اصل تو صراحت ہوتی ہے کہ لفظ سنتے ہی اس کی مراد سمجھ لی جاتی ہے۔ لفظ کی مراد یا مفہوم جاننے کے لئے نیت یا کسی حالت کی ضرورت نہیں ہوتی ہے جیسے:

[1] سورۃ [2] نورالانوار، ص۹۴۔

[3] نورالانوار، ص۱۴۵۔

حقیقت صریحہ کی مثال "بعت واشتریت" ان الفاظ کو اپنے معنی میں استعمال کرنا۔

مجاز صریح کی مثال: "**أكلت من هذه الشجرة**" یہ الفاظ کہہ کر درخت کے پھل کھانا مراد لیا جائے۔

ii۔کنایۃ: کنایہ کی تعریف یہ ہے:

"**أما الكناية فما استتر المراد به ولا يفهم الا بقرينة حقيقةً كان أو مجازاً**" [1]

یعنی کنایہ وہ لفظ ہے کہ جس کی مراد پوشیدہ ہو اور محض لفظ سن کر نہ سمجھی جا سکے بلکہ قرینہ کے بغیر اس کی مراد نہ سمجھی جا سکے اور یہ کنایہ چاہے حقیقت میں ہو یا مجاز میں۔اور جبتک مراد ظاہر نہ ہو اسکا حکم مرتب نہ ہوگا اور مراد موقع ومحل کی بات چیت یا متکلم کی نیت سے ظاہر ہوتی ہے جیسے:

کنایہ فی الحقیقت کی مثال: کسی مجلس میں کسی شخص کے متعلق حقیقتاً گفتگو جاری ہو اور اچانک وہ شخص آ جائے تو اہل مجلس کا اس وقت یہ کہنا "وہ آ گیا" یہ ایسا کنایہ فی الحقیقت ہے کہ ہر شریک مجلس فرد سمجھ جائے گا۔

کنایہ فی المجاز کی مثال: "اعتدی" بول کر طلاق مراد لینا جبکہ اس کے معنی ہیں (شمار کر) کیا چیز گنی جائے یہ چیز لفظوں سے ظاہر نہیں ہے۔لہٰذا یہ کنایہ ہے۔

اور مراد کی تعیین صرف لفظوں سے ہی نہیں بلکہ متکلم کی نیت اور موقع ومحل کی مناسبت سے بھی ظاہر ہوتی ہے۔اور اس سے جو طلاق مراد لی جاتی ہے وہ اس لئے کہ "طلاق" عدت یعنی ایام کے شمار کا سبب ہوتی ہے لہٰذا اس مناسبت سے مجازاً اس سے طلاق مراد لی جاتی ہے۔

معنی مقصود تک رسائی کی چار صورتیں ہیں:

۱۔عبارۃ النص: عبارۃ النص کی تعریف یہ ہے

"**فهو العمل بظاهر ماسيق الكلام له**" [2]

یعنی لفظ کا اس ظاہر حکم پر دلالت کرنا جس کے لئے کلام کو لایا گیا ہے۔یعنی قرآن

---

[1] نورالانوار، ص۱۴۳۔ [2] نورالانوار، ص۱۴۶۔

کی اصل عبارت سے جو معنی ظاہر ہو رہے ہوں متکلم کی جانب سے اسی معنی کے اظہار کے لئے ان الفاظ کا انتخاب کیا گیا ہو۔ دوسرے لفظوں میں یوں سمجھا جاسکتا ہے کہ قرآن کی عبارت پڑھتے یا سنتے ہی ذہن اس کے اندر بیان کئے گئے حکم کی طرف منتقل ہو جائے اور اجتہاد کی ضرورت نہ پڑے جیسے:

"فانكحوا ماطاب لكم من النساء مثنىٰ وثلث وربع" [1]

(تو ان عورتوں سے نکاح کرو جو تمہارے لئے پسندیدہ اور حلال ہوں دو دو اور تین تین اور چار چار۔)

اس عبارۃ النص سے مطلق نکاح اور ایک سے زائد چار تک بیویوں سے نکاح کا جائز ہونا ثابت ہو رہا ہے۔ جس پر اعتبار و عمل کرنا واجب ہے۔

۲۔اشارۃ النص: اشارۃ النص کی تعریف اس طرح کی گئی ہے

"فهو العمل بماثبت بنظمهٖ لغةً لكنه غير مقصود ولا سيق له النص وليس بظاهر من كل وجه" [2]

یعنی ایسا لفظ جو معنی غیر مقصودی پر دلالت کرے، نص کلام بھی اس کے لئے نہ لائی گئی ہو اور پورے طور سے واضح بھی نہ ہو کہ بغیر کسی فکر و تأمل کے سمجھ میں آجائے جیسے:

"وعلى المولودله رزقهن وكسوتهن بالمعروف" [3]

(اور دودھ پلانے والی ماؤں کا کھانا اور پہننا دستور کے مطابق بچے کے باپ پر لازم ہے۔)

اس آیت میں معمولی غور وفکر سے معلوم ہو جاتا ہے کہ بچوں کا نسب ان کے آباء سے ثابت ہوتا ہے۔ جبکہ یہ مفہوم نہ تو آیت کا مقصود ہے اور نہ ہی پورے طور پر واضح ہے لہٰذا غور وفکر کے بعد اس کے مدلول کو سمجھ کر اس پر عمل کرنا واجب ہے۔

---

[1] سورۃ النساء:۳۔ [2] نور الانوار، ص ۱۴۶۔

[3] سورۃ البقرہ:۲۳۳۔

اس آیت میں ''عبارۃ النص'' بھی پائی جاتی ہے۔ کہ اس سے دودھ پلانے والی عورتوں کے نان نفقہ واجب ہونے کا بیان مقصود ہے گویا یہ آیت عبارۃ النص اور اشارۃ النص دونوں کی مثال ہے۔

۳۔ دلالۃ النص: دلالۃ النص کی تعریف یہ ہے

''اما الثابت بدلا لۃ النص فما ثبت بمعنی النص لغۃ لا اجتھاداً'' ۱

یعنی دلالۃ النص وہ لفظ ہے کہ جس کے لغوی معنی سے منصوص علیہ حکم کی علت کا مفہوم معلوم ہورہا ہوتا کہ اہل لغت کا ہر فرد علت اور مؤثر کو کلام ہی سے سمجھ لے اور مجتہد کے اجتہاد واستنباط کا انتظار نہ کرے جیسے:

''فلا تقل لھما افٍ'' ۲ (تو انہیں اُف تک نہ کہو۔)

اس کلام میں اولاد کو اپنے والدین کے لئے ''اُف'' نہ کہنے کا حکم دیا گیا ہے۔ اور ہر اہل لغت اس کلام سے سمجھ جاتا ہے کہ اس حکم کی علت والدین کو ایذا یا تکلیف دینا ہے اس لئے اس کلام کا مقصود دراصل والدین کو اولاد کی طرف سے ہر طرح کی ایذا رسانی و تکلیف سے بچانا ہے۔ نہ کہ صرف لفظ ''اُف'' سے بچانا۔ لہٰذا اس کلام میں پائی جانے والی علت جہاں بھی پائی جائے گی وہیں اس کا حکم بھی پایا جائے گا کیونکہ علت عام ہے۔ ہر طرح کی ایذا کو شامل ہے۔ لہٰذا حکم بھی عام ہوگا اسے قیاس بھی کہتے ہیں۔

۴۔ اقتضاء النص: اقتضاء النص کی تعریف یہ ہے

''واما الثابت باقتضاء النص فما لا یعمل النص الا بشرط تقدمہ فان ذالک امر اقتضاہ النص لصحتہ ما تناولہ'' ۳

یعنی اقتضاء النص سے ثابت ہونے والا حکم ایسا ہے کہ بغیر شرط کے اس پر عمل نہ کیا جاسکے گویا نص کے مقابلے میں معنی کی زیادتی جس لفظ میں پائی جائے وہ اقتضاء النص ہے مگر نص کے معنی بغیر اس لفظ کے نہ پائے جائیں۔ کیونکہ نص نے ہی اس سے معنی کی زیادتی کا اقتضاء کیا ہے تا کہ خود نص کے اپنے معنی درست ہوسکیں۔

---

۱ نور الانوار، ص ۱۴۷۔ ۲ سورۃ بنی اسرائیل: ۲۳

۳ نور الانوار، ص ۱۴۹۔

دوسرے لفظوں میں یوں کہا جاسکتا ہے کہ ایسا لفظ جو اپنے مدلول کے علاوہ کسی ایسے معنی پر دلالت کرے کہ شرعاً اس پر کلام کی صحت موقوف ہو۔ جیسے ارشاد نبوی ﷺ ہے:

"انما الأعمال بالنیات" [1] (بے شک اعمال کا دارومدار نیتوں پر ہے۔)

اس کلام کا ظاہری مفہوم تو یہ بتاتا ہے کہ نیت کے بغیر کوئی عمل وجود میں نہیں آتا ہے۔ جبکہ حقیقتاً ایسا نہیں ہے۔ تو پھر یقیناً ان کلمات سے نبی ﷺ کی مراد کچھ اور ہوگی اور وہ یہ ہے کہ "اعمال کا ثواب نیتوں پر موقوف ہے" تو "ثواب" کا معنی نص کے معنی میں زیادتی ہے۔ کیونکہ ثواب کا لفظ کلام کے مدلول سے زائد ہے۔ اور اس کو اس لئے یہاں مان لیا گیا ہے کہ بغیر اس کے نص کلام کا معنی صحیح و درست نہ ہوگا۔

حقیقی معنی ترک کرنے کی وجوہات:

حقیقی معنی چھوڑ کر مجازی معنی مراد لینے کی پانچ وجوہات ہیں۔

i۔ دلالت عرفی: لوگوں کی عادت اور عرف عام سے معلوم ہو کہ اس لفظ کے حقیقی معنی متروک ہیں کیونکہ الفاظ سے اُحکام کے ثبوت کا یہی طریقہ ہے کہ الفاظ متکلم کے مرادی معنی پر دلالت کرتے ہیں اور لوگوں کی عادت وعرف ہی متکلم کے مرادی معنی کو متعین و ظاہر کرتے ہیں۔ لہٰذا اس معنی پر حکم نافذ ہو جائیگا۔ جیسے: اگر کسی نے قسم کھائی کہ انڈے نہیں کھاؤنگا تو عرف و عادتِ عامہ میں اس سے مرغی و بطخ کے انڈے مراد لئے جاتے ہیں لہٰذا اگر قسم کھانے والے نے چڑیا یا کبوتر کے انڈے کھالئے تو اس کی قسم نہیں ٹوٹے گی۔

ii۔ دلالت نفسی: یعنی نفس کلام ہی سے معلوم ہوتا ہو کہ اس کے بعض الفاظ سے بعض اُفراد خارج ہیں۔ جیسے کسی نے کہا کہ: "کل مملوک لی فھو حر" (میرا ہر ایک غلام آزاد ہے) اس کلام کے کہنے سے وہ غلام جو پورے مملوک ہیں وہ آزاد ہو جائیں گے البتہ مکاتب اور مدبر دونوں آزاد نہیں ہونگے کیونکہ وہ نفس کلام میں شامل نہیں ہیں۔

اس لئے کہ مدبر کا کچھ حصہ پہلے ہی آزاد ہو چکا ہوتا ہے اور مکاتب سے آزادی کا معاہدہ ہو چکا ہوتا ہے۔ چونکہ ان کی حیثیت غلام کی سی نہیں رہی لہٰذا یہ نفس کلام میں شامل نہیں ہوں گے۔

---

[1] صحیح بخاری، کتاب الایمان۔

iii۔ دلالت سیاقی: یعنی سیاق کلام ہی بتادے کہ متکلم کی طرف سے یہاں حقیقی معنی مرادنہیں ہیں جیسے: کوئی مسلمان اگر حربی سے کہے''انزل'' (اتر) اور وہ حربی قلعہ سے باہر آ گیا یا محفوظ جگہ سے اتر آیا تو اسے امان مل جائے گی۔

گویا طرز کلام ہی بتا رہا ہے کہ متکلم کی مراد اسے امان دینا ہے نہ کہ اسے اتار کر قتل کرنا۔ جبکہ اگر کہا'' انـزل ان کنت رجلاً '' (اگر تو مرد ہے تو اتر) ان الفاظ سے اسے امان نہیں ملے گی اور یہ بات طرز کلام وسیاق کلام اور سیاق وسباق سے معلوم ہورہی ہے۔

iv۔ دلالت کلامی: یعنی متکلم کا کلام ہی حقیقی معنی ترک کرنے پر دلالت کرتا ہو جیسے کہ قرآن کہتا ہے:

''فمن شاء فلیؤمن ومن شاءَ فلیکفر'' (سورۃ الکھف: ۲۹)

یعنی: جو چاہے ایمان لائے جو چاہے کفر اختیار کرے۔

اللہ حکیم ہے اور کفر قبیح ہے۔ حکیم کبھی قبیح کام کرنے کا حکم نہیں دے سکتا لہٰذا لفظی معنی ترک کریں گے۔ اور مجازی معنی/یعنی زجر وتوبیخ اور ڈانٹ ڈپٹ وغیرہ مراد لیں گے۔

v۔ دلالت محلی: یعنی کلام کا موقع ومحل اس بات پر دلالت کرے کہ یہاں حقیقی معنی مرادنہیں ہے۔ جیسے: آزاد عورت کسی مرد سے کہے: ''وھبت نفسی لک'' (میں اپنا نفس تیرے لئے ھبہ کرتی ہوں) مرد نے کہا''قبلت'' (میں نے قبول کیا)

یا عورت کہے ''بعت نفسی لک'' مرد جواباً کہے ''قبلت'' تو یہاں ''وھبت'' اور ''بـعـت'' کے مجازی معنی (نکحت) ہی مراد ہوں گے کیونکہ حقیقی معنی مراد لینے کا یہاں محل ہی نہیں ہے کہ کہنے والی عورت آزاد ہے۔ [۱]

بیان کی اَقسام:

بیان کی تعریف:

''الاخراج عن حد الاشکال الی التجلی لیس بقوی'' [۲]

یعنی: ایسا کلام جو متکلم کی مراد کو شکوک وشبہات اور اشکال سے نکال کر واضح کردے۔

[۱] اصول شاشی، ص ۲۵ تا ۲۸ [۲] اصول سرخسی، ص ۲۹، ج ۲۔

گویا کسی لفظ کے معنی ومفہوم کی اتنی وضاحت کی جائے کہ مخاطب کے لئے اس لفظ کا کوئی گوشہ پوشیدہ نہ رہے۔ بلکہ اس اظہار و تبیین اور وضاحت کے بعد اسکا تمام شک زائل ہو جائے اور اسکو لفظ کی مکمل تفہیم حاصل ہو جائے۔ جیسا کہ قرآن میں ہے۔

هذا بیان للناس ۱ علمه البیان ۲

اللہ کریم نے نبی ﷺ کو لوگوں کے سامنے بیان و وضاحت کے لئے ہی مامور فرمایا تھا جیسے:

لتبین للناس ما نزل الیهم ۳

آپ ﷺ کا فرمان ہے: **"وان من البیان لسحراً" ۴**

فقہاء و متکلمین کا کہنا ہے:

"أن البیان یحصل بالفعل من رسول الله ﷺ کما یحصل بالقول" ۵

یعنی: یہ بیان جس طرح قولاً نبی ﷺ سے ثابت ہے اسی طرح عملاً و فعلاً بھی آپ ﷺ سے ثابت ہے۔

بیان کی پانچ اَقسام ہیں:

i۔ بیان تقریر: بیان تقریر کی تعریف یہ ہے

"فهو فی الحقیقة الذی یحتمل المجاز والعام المحتمل للخصوص فیکون البیان قاطعاً للاحتمال مقرراً للحکم علی اقتضاه الظاهر" ۶

یہ بیان دراصل کلام میں مجاز اور عام میں خصوص کے احتمال کو ختم کر کے کلام کو مؤکد کرتا ہے حکم کے نفاذ کے لئے اسکی ظاہری اقتضاء کے مطابق تا کہ حکم پر اعتبار کیا جائے چاہے کلام سابق سے متصل ہو یا منفصل ہو۔ جیسے: عام کی مثال کہ جس میں خصوص کا احتمال ہو:

"فسجد الملائکة کلهم أجمعون" ۷

---

۱ آلِ عمران: ۱۳۱۔ ۲ الرحمٰن: ۴۔
۳ نحل: ۴۴۔ ۴ ابوداؤد، کتاب الادب۔
۵ اصول سرخسی، ص ۳۰، ج ۱۔ ۶ اصول سرخسی، ص ۳۰، ج ۱۔
۷ حجر: ۳۰۔

اس کلام میں ''ملائکہ'' جمع کا صیغہ ہے۔ لیکن اس میں احتمال تھا کہ اس سے مراد بعض فرشتے ہوں۔ لہٰذا اس احتمال کو ختم کرنے کے لئے (کلھم اجمعون) بیان تقریر کے طور پر آیا ہے کہ تمام فرشتے شامل ہیں اب خصوص کا احتمال ختم ہوگیا۔

مجاز کے احتمال کو ختم کرنے کی مثال:

''ولا طائر یطیر بجناحیہ'' [1]

''طائر'' حقیقۃ تو (پرندے) کے لئے بولا جاتا ہے۔ مگر کبھی کبھی (ڈاک) ''برید'' کے لئے بھی مجازا بولا جاتا ہے۔ لہٰذا (یطیر بجناحیہ) نے طائر کے اندر جو مجاز کا احتمال تھا اسے ختم کردیا۔

ii۔ بیان تفسیر: بیان تفسیر کی تعریف یہ ہے

''فھو بیان المجل والمشترک'' [2]

بیان تفسیر وہ کلام ہے جو کسی مجمل المعنی یا مشترک المعنی اور غیر واضح لفظ کی مراد کو واضح اور متعین کرے۔

اتصال وانفصال ہر دو حالتوں میں اس کا اعتبار کیا جائیگا جیسے: ''اقیموا الصلوٰۃ وآتوا الزکوٰۃ'' یہ حکم مجمل ہے پھر نبی ﷺ نے (صلوا کما رأیتمونی اصلی) فرما کر اس کے اجمال کو ختم کردیا۔ اسی طرح: ''والسارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیھما'' اس میں لفظ (ایدی) کئی معنوں میں مشترک ہے۔ اس سے مراد کندھے تک ہاتھ، کہنیوں تک ہاتھ گھٹنوں تک ہاتھ سب ہی شامل ہیں لیکن آپ ﷺ نے چور کا ہاتھ کلائی سے کاٹ کر اس کا معنی متعین کردیا۔

iii۔ بیان تغیر: اس کی تعریف یہ ہے ''ھو الا ستثناء'' [3]

یعنی سابق کلام کے ذریعے ثابت شدہ حکم کے بدلے حرف شرط یا حرف استثناء میں سے کسی ایک کو ذکر کرکے ثابت شدہ حکم میں سے کسی فرد یا چیز کو مستثنیٰ کرکے حکم کو بدل دینا۔ اگر یہ شرط واستثناء متصل ہو تو اعتبار ہوگا ورنہ نہیں جیسے: ''فلبث فیھم ألف سنۃ الا خمسین عاماً'' [4]

---

[1] انعام: ۳۸۔ [2] اصول سرخسی، ص ۳۱، ج ۲۔
[3] اصول سرخسی، ص ۳۸، ج ۲۔ [4] عنکبوت: ۱۴۔

اس کلام میں (الف سنہ) (ہزار سال) ثابت شدہ تھے پھر الاحرف استثناء آیا اور خمسین عاما (۵۰ سال) نکال دیئے گئے۔یعنی باقی ۹۵۰ ساڑھے نوسو سال رہ گئے۔

حرف شرط کی مثال: "أنت حر ان دخلت الدار" تم آزاد ہو حکم ثابت تھا مگر ان شرطیہ آنے کے بعد حکم بدل گیا کہ گھر میں داخلہ ہوگا تو،تو آزاد ہوگا۔

iv۔ بیانِ تبدیل: بیان تبدیل کی تعریف یہ ہے

"هو التعليق بالشرط" [۱]

یعنی ایسا حکم جو شرط کے ساتھ ثابت ہوتا ہے اسے کلام سابق بھی کہتے ہیں کیونکہ یہ شرط سے پہلے بولا جاتا ہے۔

یعنی کلام سابق سے ثابت شدہ حکم کو شرط بیان کر کے کلامِ لاحق کے ذریعے تبدیل کر دینا۔مثلاً:

فان أرضعن لكم فاتوهن اجورهن [۲]

اس کلام نے سابقہ حکم یعنی **"فانفقوا عليهن حتىٰ يضعن حملهن"** کو تبدیل کر دیا ہے۔اب اگر دودھ پلانے کی شرط پائی جائے گی تو صرف خرچ کرنے سے کام نہ بنے گا بلکہ اس خرچ کے علاوہ دودھ پلانے کی اُجرت بھی دینا پڑے گی۔

v۔ بیان ضرورت: بیانِ ضرورت کی تعریف یہ ہے

"فهو نوع من البيان يحصل بغير ماوضع له فى الأصل" [۳]

بیان ضرورت بھی بیان کی ہی قسم ہے جو کلام غیر موضوع لہ سے حاصل ہوتا ہے۔ جس کو نظریۂ ضرورت کے تحت کلام مذکور کی مراد کو سمجھنے کا ذریعہ مان لیا جاتا ہے۔

بیان ضرورت "قول" کی قبیل سے نہیں ہوتا ہے۔لہٰذا اتصال وانفصال کی شرط کے بغیر ہی اس پر اعتبار کیا جائیگا۔جیسے:

i۔ کبھی سکوت کو بمنزلہ نطق کے قرار دیا جاتا ہے۔مثلاً **"وورثه ابواه فلأمه الثلث"** [۴]

اس آیت میں والدین کا حصہ بیان ہوا ہے اور والدہ کے حصہ کی وضاحت جب کہ

---

[۱] اصول سرخسی،ص ۳۸، ج ۲۔ [۲] سورۃ الطلاق: ۶۔

[۳] اصول سرخسی،ص ۵۱، ج ۲۔ [۴] نساء: ۱۱۔

والد کے حصہ کے لئے سکوت ہے تو بیان ضرورت کے تحت پر یہ سمجھ لیا گیا ہے کہ ثلث کے بعد باقی تمام والد کا حصہ ہے۔

ii۔ شارع علیہ السلام کا کسی فعل کو دیکھ کر خاموش رہنا یہ آپ ﷺ کی طرف سے اجازت دینے پر محمول ہے۔ کیونکہ اگر یہ فعل ناجائز، حرام یا ناپسندیدہ ہوتا تو بولنا واجب تھا اور آپ ﷺ ضرور بولتے جیسے: کوئی آقا اپنے غلام کو خرید وفروخت کرتے دیکھے اور اس کو منع کرنے کی بجائے خاموش رہے تو گویا ضرورت دفع عذر کے لئے اس کی طرف سے اجازت ہے۔

iii۔ یا پھر کسی شخص کا یہ کہنا "**علی مائة و درهم أمائة و دينار**" یہاں مائۃ مجمل ہے۔ اور درھم، عادت معلومہ اور دلالت عامہ کے تحت اسکی تفسیر ہے۔ یعنی سو درھم یا سو دینار مجھ پر لازم ہیں گویا طول کلام و کثرت عدد کی وجہ سے ضرورتاً کلام کو مختصر کیا گیا ہے۔

۲۔ سنت:

شریعت اسلامیہ کا مصدر ثانی سنت ہے۔ جو قرآن کریم کے مجمل وسکوتی اُحکام کی تفصیل بیان کرتی ہے لہٰذا مجتہد پر لازم ہے کہ کسی بھی نئے مسئلہ کیلئے پہلے قرآن سے رجوع کرے اگر وہ وہاں مسئلہ کا حل نہ پاسکے تو پھر سنت کی طرف رجوع کرے۔ چنانچہ ذیل میں ہم سنت کے مختلف پہلوؤں پر گفتگو کریں گے۔ [۱]

سنت کا لغوی مفہوم:

"**السنة، السيرة حسنة كانت أم قبيحة**" [۲]

یعنی: سنت کے معنی سیرت ہے اچھی ہو یا وہ بری ہو۔

سید علی بن محمد الجرجانی لکھتے ہیں:

"**السنة فى اللغة الطريق المسلوک حسياً كان أومعنوياً**" [۳]

۱۔ الوجیز فی اصول الفقہ، ڈاکٹر عوض احمد ادریس، ص ۱۵۔

۲۔ لسان العرب، ابن منظور، مادہ سین۔ ۳۔ کتاب التعریفات، مادہ سین۔

یعنی: لغت میں سنت ایسے طریقے یا راستے کو کہتے ہیں جس پر چلا جائے یہ چلنا حسی ہو یا معنوی۔

علامہ ابن الملک لکھتے ہیں:

"السنة فی اللغة الطریقة مرضیة کانت أوغیر مرضیة" [1]

یعنی لغت میں سنت طریقے کو کہتے ہیں اللہ کو وہ طریقہ پسند ہو یا ناپسند ہو۔

سنت کے معنی "الخط" بھی ہوتے ہیں بمعنی دھاری رلکیر جیسا کہ زیبرے کے جسم پر دھاری ہوتی ہے۔

سنت کے معنی "حدالسکین" آتا ہے یعنی چھری کی تیز دھار، اورشمر کہتے ہیں:

"السنة فی الأصل سنة الطریق، وهو طریق سنه اوائل الناس فصار مسلکاً لمن بعدهم" [2]

سنت دراصل راستہ بنانا ہے اور یہ وہ راستہ ہے جسے پہلے لوگوں نے بنایا تو بعد میں آنے والے اس پر چلنے لگے۔

چنانچہ اللہ کریم فرماتا ہے:

سنة اللّٰه فی الذین خلو من قبل [3]

یعنی: یہی اللہ کا دستور ان میں بھی رہا جو اس سے پہلے گزر گئے۔

اس کی تفسیر میں ابن منظور لکھتے ہیں:

"سن اللّٰه فی الذین نافقوا الأنبیاء وأرجفو بهم أن یقتلوا أینما وجدوا" [4]

یعنی: اللہ کا یہی دستور رہا ہے ان لوگوں میں جنہوں نے انبیا کا انکار کیا انہیں برا بھلا کہا اور جہاں دیکھا انہیں قتل کیا۔

اللہ فرماتا ہے:

"فهل ینظرون الاسنة الأولین، فلن تجد لسنة اللّٰه تبدیلاً، ولن تجد لسنة اللّٰه تحویلا" [5]

---

[1] شرح المنار، ص ۱۹۶۔
[2] لسان العرب، مادہ "س"۔
[3] احزاب: ۳۸۔
[4] لسان العرب۔
[5] فاطر: ۴۳۔

یعنی: تو کیا یہ بھی پہلے لوگوں کے ساتھ روا رکھے جانے والے سلوک کے منتظر ہیں۔تو آپ کبھی اللہ کے دستور کو بدلتا ہوا نہ پائیں گے اور نہ ہی اللہ کی سنت کو منتقل ہوتا ہوا پائیں گے۔

یہ طریقہ محمود ہو یا مذموم دونوں کے لئے لفظ سنت بولا جاتا ہے۔ چنانچہ طریقۂ محمودہ پر لبید کا یہ شعر دلالت کرتا ہے۔

من معشر سنت لهم آباؤلهم

ولكل قوم سنة وامامها [۱]

یعنی: لوگوں کے طور طریقے ان کے آباء واجداد والے ہیں اور ہر قوم کا اپنا ایک رنگ ڈھنگ ہے جو انکا راہبر ہے۔

اور طریق مذموم کے لئے یہ شعر خالد بن زھیر کا ہے۔

ولا تعجبن من سيرة أنت سرتها

فاول راضٍ سنة من يسيرها [۲]

یعنی: اور تو جس راہ پر چل رہی ہے اس پر تعجب نہ کر کیونکہ تو وہ پہلی ہے جس نے اس راہ کا انتخاب کیا ہے۔

سنت کا استعمال حدیث شریف میں بھی ہوا ہے جیسے:

"من سن فی الاسلام سُنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها الیٰ یوم القیامة، ومن سن فی الاسلام سنة سیئة فعلیه وزرها و وزرمن عمل بها الی یوم القیمه" [۳]

یعنی: جس نے اسلام میں کسی اچھے طریقے کا اجرا کیا تو اس کو بھی قیامت تک اس کا اجر ملے گا جیسا کہ اس پر عمل کرنے والے کو ملے گا۔ اور جو اسلام میں کوئی برا طریقہ رائج کرے گا تو اس کو بھی قیامت تک

---

۱ سبعہ معلقہ، ص ۱۱۸، قدیمی کتب خانہ۔ ۲ عیون الأخبار، ۴/۱۰۸۔
۳ صحیح مسلم، رقم الحدیث: ۱۰۱۷۔

اس کا گناہ ملے گا جیسا کہ اس گناہ پر عمل کرنے والے کو ملے گا۔

امام شوکانی نے خطابی کا ایک قول نقل کیا ہے:

"ان السنة فی اللغة للطريقة المحمودة خاصةً" [1]

یعنی: سنت کا لغوی معنی صرف طریقۂ محمودہ کے لئے خاص ہے۔

سنت کا اصطلاحی مفہوم:

علماء اصول کی اصطلاح میں:

"ماصدر عن البنی ﷺ غير القرآن من الأقوال والأفعال"

علماء حدیث کی اصطلاح میں:

"ما أضيف الى النبى و من قول، أوفعل، أوصفة خلقية، أوخليقيه، وما يتصل بالرسالة من أحواله الشريفة قبل البعثة ونحو ذالک"

فقہا کی اصطلاح میں:

" فالسنة بمعنى النافلة والمندوب، أى ما يتقرب به الىٰ الله تعالىٰ مماليس بمتحتم على المسلم" [2]

یعنی علماءِ اصول کی نظر میں قرآن کے علاوہ جو بھی قول یا فعل نبی ﷺ سے صادر ہو وہ سنت ہے۔ اور علماء حدیث کے نزدیک ہر وہ قول، یا فعل، یا صفت خلقیہ یا صفت خلیقیہ اور آپ کی رسالت سے متعلق تمام احوال شریفہ بعثت سے قبل اور بعد تمام کے تمام اور اسی طرح کی باتیں سنت کہلاتی ہیں۔ جبکہ فقہاء کی اصطلاح میں سنت نفل اور مندوب عمل یا وہ عمل جس کے ذریعے قرب الٰہی حاصل کیا جاتا ہے وہ سنت کہلاتا ہے۔

یاد رہے کہ محدثین کے نزدیک ہر حدیث کو سنت کہتے ہیں قطع نظر اس کے کہ وہ ثابت بھی ہے یا نہیں ہے (یعنی اس کا حدیث ہونا) جبکہ علماء اصول صرف اس حدیث کو سنت

---

[1] ارشاد الفحول، ص ۳۳۔ [2] افعال الرسول، ص ۴۔۵۔

مانتے ہیں جس کا ثبوت نبی علیہ السلام سے ہو۔ سنت کو بدعت کے مقابلے میں استعمال کیا جاتا ہے اور اس کا اطلاق خلفاء راشدین کے طریقہ پر بھی صدرِ اول میں ہوتا رہا ہے۔ [1]

سنت کا شرعی مفہوم:

سید علی بن محمد الجرجانی (متوی ۸۱۶ھ) لکھتے ہیں:

"مشترک بین ماصدر عن النبی ﷺ من قول أوفعلٍ، أوتقریرٍ وبین ماواظب النبی ﷺ بلا وجوبٍ" [2]

یعنی: سنت کا لفظ نبی ﷺ سے صادر ہونے والے ہر قول، فعل یا جیسے آپ نے برقرار رکھا ہو اور جس عمل کو واجب کئے بغیر آپ نے مواظبت کی ہو، میں مشترک ہے۔ یعنی آپ نے کسی عمل پر دوام اختیار فرمایا مگر اس پر عمل کرنے کو واجب قرار نہ دیا ہو تو اس پر بھی سنت کا اطلاق ہوتا ہے۔

ابن منظور اُفریقی لکھتے ہیں:

"واذا أطلقت فی الشرع فانما یراد بھا ماأمربه النبی ﷺ ونھی عنه وندک الیه قولاً و فعلاً ممالم ینطق به الکتاب العزیز ولھذا یقال فی أدلة الشرع: الکتاب والسنة أی القرآن و الحدیث" [3]

جب شریعت میں اس کا اطلاق کیا جاتا ہے تو اس سے مراد ہے نبی ﷺ کا حکم، اور جس سے آپ ﷺ نے منع کیا ہے۔ اور آپ کے پسندیدہ اُقوال واُفعال جو کتاب الٰہی کے علاوہ ہیں۔ اسی لئے کہا جاتا ہے کہ ادلہ شرعیہ کتاب اور سنت یعنی قرآن اور حدیث ہے۔

---

1. افعال الرسول، ص ۶۔
2. کتاب التعریفات، باب السین، دارالکتب العلمیہ، بیروت، لبنان۔
3. لسان العرب، باب السین۔

علامہ ابن الملک لکھتے ہیں:

"وسنة وهی الطریقة المسلوکة فی الدین" [1]

یعنی سنت وہ طریقہ ہے کہ جس پر دین کے اندر رہتے ہوئے چلا جاتا ہے۔ گویا سنت نبی ﷺ کے اقوال، اُفعال، تقریر، آپ کی تمام صفات، عادات، عبادات، احوال قبلِ بعثت اور بعد البعثت سنت کہلاتی ہے۔

سنت اور حدیث میں فرق:

سنت کی تعریفات کا ذکر گذشتہ صفحات میں موجود ہے۔ چنانچہ حدیث کا لغوی مفہوم ابن منظور افریقی یوں بیان کرتے ہیں:

حدث: الحدیث نقیض القدیم والحدوث نقیض القدمة [2]

یعنی: حدیث قدیم کی اور حدوث قدامت کی ضد ہے۔

اس دعوے کی دلیل میں وہ یہ حدیث پیش کرتے ہیں:

کل محدثة بدعة وکل بدعة ضلالة [3]

یعنی: ہرنئی چیز بدعت ہے اور ہر بدعت گمراہی ہے۔

الیاس انطون نے "حدث" کے لغوی معنی "روایت کرنا" بتایا ہے۔ [4]

حدیث کی بہت سی اصطلاحی تعریفات منقول ہیں مگر جامع ترین تعریف ملا علی قاری نے کی ہے وہ لکھتے ہیں:

"اصطلاح محدثین میں نبی ﷺ کا قول، فعل، تقریر، آپ ﷺ کی صفات اور وہ تمام اُمور جو آپ ﷺ نے حالت بیداری یا حالت نیند میں انجام دیئے ہیں وہ "حدیث" ہے۔ [5]

ڈاکٹر فاروق حسن لکھتے ہیں کہ:

---

1. شرح المنار، ص ۱۹۶۔
2. لسان العرب، مادہ حدث۔
3. مرقات شرح مشکوٰۃ، ملا علی قاری، باب الاعتصام بالکتاب والسنۃ، ص ۲۴۳، ملتان۔
4. قاموس العصری، ص ۱۳۸، بیروت ۱۹۷۲ء۔
5. شرح نخبۃ الفکر، ص ۱۶۔

حدیث میں مستند و قابل اعتماد اور غیر مستند و نا قابل اعتماد بیانات بھی داخل ہیں۔ اس لئے حسن، ضعیف اور موضوع حدیث کی اُقسام ہیں سنت کی نہیں۔ کیونکہ سنت تو صرف قابل اعتماد احادیث ہی کو کہا جاتا ہے۔ موضوع احادیث کو نہیں۔ [1]

سنت کی حجیت:

سنت، قرآن کی تفسیر ہے۔ دین کی ضرورت ہے۔ جو لوگ سنت کا انکار کرتے ہیں وہ حق سے انحراف کرتے ہیں۔ چنانچہ امام شوکانی لکھتے ہیں:

"ان ثبوت حجیتها واستقلالها بتشریع الأحکام ضروریة دینیة ولا یخالف فی ذالک الا من لاحظ له فی دین الاسلام" [2]

یعنی: سنت کی حجیت اور اُحکام شرعیہ کے ساتھ اس کا ثابت ہونا ہماری دینی ضرورت ہے۔ اس کی مخالفت وہی کرے گا جس کا دین اسلام میں کوئی حصہ نہیں ہے۔

گویا سنت کا منکر اسلام کا منکر ہے۔

چنانچہ اہل قرآن صرف قرآن کو ہی شریعت مانتے ہیں۔ انکا کہنا ہے کہ سنت کی مسلمانوں کو حاجت نہیں ہے۔ اسلام کے ارکانِ خمسہ کی شرعی ترکیب وہ صرف قرآن ہی سے کرتے ہیں۔ اور یہ بات ہر خاص و عام کے علم میں ہے کہ اہل قرآن کا یہ عمل نبی ﷺ اور آپ کے اُصحاب کے عمل سے انحراف ہے۔ ہر دور کے علماء نے اس کا رد کیا ہے۔ چنانچہ امام جلال الدین سیوطی لکھتے ہیں:

"وتصدیٰ الأئمة الأربعة، وأصحابهم، فی دروسهم ومناظرتهم وتصانیفهم" [3]

یعنی: آئمہ اربعہ اور ان کے اُصحاب نے ایسے لوگوں کو روکا ہے اور اپنے دروس، اور مناظروں اور تصانیف میں انکا خوب رد کیا ہے۔

---

[1] فن اصول فقہ کی تاریخ، ص ۵۰۷۔ [2] ارشاد الفحول، ص ۳۳۔

[3] مفتاح الجنة فی الاحتجاج السنة، ص ۳ تا ۴۔

منکرین سنت کی دلیل:

منکرین سنت کا کہنا ہے کہ قرآن میں آیا ہے:

"مافرطنا فی الکتاب من شئ" [1]

یعنی: ہم نے کتاب (قرآن) میں کوئی چیز نہیں چھوڑی۔

"ونزلنا علیک الکتاب تبیانا لکل شئ" [2]

یعنی: اور ہم نے آپ پر کتاب اتاری ہے جس میں ہر چیز کا شافی بیان ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ قرآن تبیان لکل شئ ہے مگر ان چیزوں کا جن پر قرآن کے علاوہ دوسرے دلائل، دلالت کرتے ہوں، تو قرآن ان کی وضاحت وتبیین کرے گا جیسے سنت، اجماع اور قیاس ہے۔ اور مافرطنا سے لوح محفوظ مراد ہے قرآن نہیں ہے۔

کچھ ایسے اہل حدیث بھی ہیں جو کلام اللہ کی طرف توجہ کم کرتے ہیں اور حدیث سے استشہاد و استدلال کی طرف زیادہ رغبت رکھتے ہیں۔ صرف سنت پر ہی اعتماد کرتے ہیں اور قرآن سے وہ اعراض کئے ہوئے ہیں۔ جبکہ سنت قرآن کی خادم ہے۔ ان پر واجب ہے کہ سنت میں غلو سے بچیں اور قرآن کو کلام الہی اور سنت کو اقوال، افعال، احوال اور تقریر مصطفیٰ ﷺ خیال کرتے ہوئے اسے اس کا اُصل مقام دیں۔ [3]

سنت کی حجیت قرآن سے:

سنت کے حجت ہونے کا ثبوت قرآن سے یہ ہے:

قل اطیعو اللّٰہ واطیعو الرسول [4]

آپ فرمادیں کہ اللہ اور رسول (ﷺ) کی اطاعت کرو۔

واطیعو اللّٰہ والرسول لعلکم ترحمون [5]

اور اللہ اور رسول کی اطاعت وفرمانبرداری کرتے رہو تاکہ تم پر رحم کیا جائے۔

---

[1] انعام: ۳۸۔
[2] نحل: ۸۹۔
[3] افعال الرسول، ص ۹ تا ۱۰۔
[4] آلِ عمران: ۳۳۔
[5] آلِ عمران: ۱۳۲۔

ومن یطع اللہ ورسولہٗ فقد فاز فوزاً عظیما [1]

اور جو شخص اللہ اور اس کے رسول کی فرمانبرداری کرتا ہے تو بے شک وہ

بڑی کامیابی سے سرفراز ہوا۔

ان آیات میں اتباعِ سنت رسول اور اطاعت کو لازم رکھا گیا ہے۔

قل ان کنتم تحبون اللہ فاتبعونی یحببکم اللہ [2]

اے حبیب! آپ فرمادیں اگر تم اللہ سے محبت کرتے ہو تو میری پیروی کرو۔

اس آیت میں آپ ﷺ کی اتباع کی مشروعیت کا ثبوت ہے اور اتباع ایسا راستہ ہے جو سنت رسول کہلاتا ہے۔ اور یہی مطلوب ہے۔

ما اٰتا کم الرسول فخذوہ ومانھکم عنہ فانتھوا

اس آیت میں نبی ﷺ کے حکم پر عمل کرنے اور جس چیز سے منع کریں اس سے رکنے کا حکم دیا گیا ہے۔ اور یقیناً آپ کے اُقوال، اُفعال، تقریرات، اشارات، احوال اور حرکات وعادات سب ہی کو یہ حکم شامل ہے۔ اسی کا نام سنت ہے جو قرآن کی تفسیر ہے۔

سنت کی حجیت حدیث سے:

تمام مسلمان گواہ ہیں کہ نبی ﷺ اللہ کے سچے رسول ہیں ۔ اور اس کی دلیل وہ معجزات ہیں جو نبی ﷺ سے صادر ہوئے۔ اس لئے آپ ﷺ کی نبوت پر ایمان کا تقاضا ہے کہ آپ ﷺ کو جھوٹ سے پاک مانا جائے پیغام رسالت کے پہنچانے اور دین اسلام کے لانے میں کہ وہ بھی سچا دین ہے۔ نبی ﷺ کا فرمان ہے:

"ترکت فیکم أمرین لن تضلوا ما أمسکتم بھما، کتاب اللہ وسنۃ نبیہ" [3]

یعنی: میں نے تمہارے درمیان دو چیزین چھوڑی ہیں اگر تم دونوں کو تھامے رہو گے تو ہرگز گمراہ نہیں ہوگے اللہ کی کتاب اور اس کے نبی کی سنت۔

گویا گمراہی سے بچنے کے لئے کتاب اللہ کی طرح سنت کو بھی پکڑ لو ورنہ گمراہ ہو جاؤ گے۔ اس کا مطلب ہے کہ سنت حق ہے اور اُحکام شرعیہ کی ایک اہم دلیل ہے۔

---

1. احزاب: ۷۱۔ 2. آلِ عمران: ۳۱۔
3. موطا امام مالک، ۱/ ۸۹۹۔

آقائے دو جہاں ﷺ کا فرمان ہے:

"ألا إنّی اتیت القرآن و مثله معه"[۱]

یعنی: مجھے قرآن دیا گیا ہے اور اس کے ساتھ اس کی مثل (سنت) بھی دی گئی ہے۔

گویا جہاں قرآن تم نہ سمجھ سکو وہاں سنت تمہیں قرآن سمجھائے گی جیسے اللہ کے نبی آئے اور خبیث چیزوں کو حرام قرار دیا۔ لیکن بعض حرام قرآن میں بیان ہوئے ہیں اور بعض حرام سنت میں بیان ہوئے ہیں۔ مثلاً مردار، خون اور خنزیر کا گوشت قرآن میں ذکر ہوا ہے جبکہ زیبرا اور دیگر درندوں کی حرمت کا ذکر سنت میں مذکور ہے جیسا کہ یہ حدیث ہے:

"ألا لایحل لکل الحمار الأهلی، ولا کل ذی ناب من السباع"[۲]

گویا قرآن کی تفسیر، حلال وحرام کی تشریح، اُعمال کی تصحیح اور اُحکام شرعیہ کے ثبوت کے لئے سنت ایک مضبوط اور اہم دلیل ہے جس کے بغیر دین کی صحیح تعبیر ممکن ہی نہیں ہے۔

سنت کی حجیت اجماع سے:

صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین نے صحبت رسول ﷺ سے اُحکام دین کو سمجھا اور پھر اس پر دل وجان سے عمل کیا۔ جب بھی انہیں کوئی سنت ملتی تھی تو وہ فوراً اسے اپنا لیتے تھے۔ دین کے معاملات میں سنت کو ہی حجت مانتے تھے اور کبھی بھی سنت سے غافل نہیں ہوتے تھے۔ اس سلسلے میں صحابہ کرام کے انفرادی تصرفات کہ جن پر صحابہ کرام کا اجماع ہو گیا تھا اس کی چند مثالیں ذکر کی جاتی ہیں چنانچہ:

حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے فرمایا:

اے لوگو! تم قرآن کی یہ آیت پڑھتے ہو:

"یاایها الذین آمنوا علکیم انفسکم لا یضرکم من ضل اذا اهتدیتم"[۳]

---

۱ مسند احمد، ۱/ ۱۳۱۔ ۲ مسند احمد، ۴/ ۱۳۱۔

۳ مائدہ: ۱۰۵۔

یعنی: اے ایمان والو اپنی فکر کرو، اگر تم ہدایت پر ہو تو کوئی گمراہ تمہیں نقصان نہیں دے سکتا۔

اور ہم نے نبی ﷺ سے سنا ہے آپ ﷺ نے فرمایا:

"ان الناس اذا رأوالمنکر فلم یغیروہ أوشک أن یعمھم اللہ بعقابہ" [1]

یعنی: بے شک جب لوگ فواحشات کو دیکھ کر اسے تبدیل نہ کریں تو قریب ہے کہ اس کی وجہ سے اللہ تعالیٰ ہر نیک و بد کو عذاب میں مبتلا کردے۔

گویا قرآن کا پیغام ہے کہ صرف اپنی ذات کی فکر کرو اور سیدھے راستے پر چلتے رہو دوسروں کی گمراہی تمہیں نقصان نہیں دے گی جبکہ نبی ﷺ کی سنت سے معلوم ہورہا ہے کہ اگر نیک اور صالح لوگوں نے اپنی ذات سے نکل کر دیگر لوگوں کی فکر نہ کی یعنی انکی ہدایت و اصلاح کے لئے کوئی قدم نہ اُٹھایا تو اللہ تعالیٰ اس برائی کی نحوست کی وجہ سے نیک و بد سب کو عذاب عام میں مبتلا کردے گا۔ اسی لئے صحابہ کرام اپنی ذات کے علاوہ دوسروں کی اصلاح کی فکر کرتے تھے اور اس پر صحابہ کا اجماع ہے۔ اگر سنت قرآن کی تفسیر نہ ہوتی تو صحابہ کرام حدیث پر عمل نہ کرتے اور قرآن کے حکم کے مطابق صرف اپنی ہی فکر میں لگے رہتے۔

حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا اور حضرت عباس رضی اللہ عنہ نے نبی ﷺ کی وراثت سے حصہ مانگا تو حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے انہیں کچھ بھی دینے سے انکار کرتے ہوئے فرمایا:

"انی سمعت رسول اللہ ﷺ یقول": "لا نورث، ما ترکنا صدقة" [2]

یعنی میں نے نبی ﷺ سے سنا ہے آپ فرماتے ہیں: ہمارا ترکہ وراثت نہیں صدقہ ہے۔

اور اس پر صحابہ کا اجماع ہے، اس حدیث کی وجہ سے سیدہ فاطمہ رضی اللہ عنہا وراثت نہیں پاسکیں:

جب مانعین زکوٰۃ سے جنگ کے معاملے میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو تردد ہوا تو فرمایا:

---

[1] مسند احمد، ۱/۱۵۰۔ [2] مسند احمد، ۴/ ۱۵۸۔

"واللّٰہ لأقاتلن من فرق بین الصلاۃ والزکاۃ، فان الزکوٰۃ حق المال" [۱]

اللہ کی قسم جو نماز اور زکوٰۃ میں فرق کرے گا میں اس سے جہاد کروں گا کہ زکوٰۃ مال کا حق ہے۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے پرامن سفر میں نماز قصر کی اور فرمایا کہ میں نے نبی ﷺ سے پوچھا تھا تو آپ ﷺ نے اس بارے میں فرمایا:

"صدقۃ تصدق اللّٰہ بھا علیکم، فاقبلوا صدقتہ" [۲]

یہ صدقہ ہے جو اللہ نے تم پر صدقہ کیا ہے تو اللہ کے صدقے کو قبول کرو۔

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے لوگوں کے عملی طور سے وضو کر کے سکھایا اور فرمایا:

"رأیت رسول ﷺ توضاء نحو وضوئی ھذا" [۳]

یعنی میں نے نبی ﷺ کو دیکھا تھا کہ آپ نے بھی اسی طرح وضو کیا تھا جیسا کہ یہ میرا وضو ہے۔

اسی طرح حضرت علی رضی اللہ عنہ نے سنت سے حجت پکڑتے ہوئے شرابی کو کوڑے مارے اور زانیہ کو رجم کی سزا دی۔ خلفاء راشدین اور دیگر صحابہ کرام سے بھی ایسے لاتعداد واقعات ثابت ہیں جن میں شک کی کوئی گنجائش نہیں ہے کہ صحابہ کرام کے نزدیک سنت رسول ﷺ بندوں پر اللہ کی حجت ہے۔ اس پر عمل اللہ کے دین اور شریعت پر عمل کرنا ہے۔ اس پر تمام صحابہ کا اجماع ہے کسی ایک صحابی سے بھی اس کی مخالفت ثابت نہیں ہے۔ امت مسلمہ آج تک اس پر عمل کرتی آ رہی ہے۔ اب وہی مخالفت کرے گا جس کو دین سے بیزاری اور شیطانوں سے طرفداری کا اظہار کرنا ہوگا۔

سنت کی اُقسام:

نبی ﷺ نے بعض اُعمال و اُفعال میں دوام و مواظبت فرمائی ہے۔ لہٰذا ایسی تمام

---

[۱] مسند احمد، ۱/ ۲۰۷۔ [۲] مسلم، ۵/ ۱۹۶۔

[۳] مسلم، ۳/ ۱۰۸۔

سنتوں کو ''سنن ھدیٰ'' کہا جاتا ہے کیونکہ ان کو اپنائے بغیر تکمیل دین ناممکن ہے۔ اور انکا تارک گنہگار ہے۔ جیسے نماز کے لئے جماعت، اذان اور اُقامت۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر اہل مدینہ (شہر والے) ان کے ترک پر اصرار کریں تو انہیں حکم دیا جائے گا ورنہ جنگ کی جائے گی کیونکہ سنت ھدیٰ کا ترک کرنا دین کا استخفاف ہے۔ سننِ ھدیٰ کو سنت رواتب بھی کہا جاتا ہے۔ جیسے کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا وغیرہ۔

بعض اُعمال واُشغال نبی علیہ السلام سے صادر ہوئے ہیں مگر کبھی کبھی صادر ہوئے اور عموماً انہیں آپ ﷺ نے ترک کی ہے۔ ایسی سنتوں کو ''سنن زوائد'' کہا جاتا ہے۔ ان کا اپنانا اچھا ہے۔ مشروع ہے اور انکا تارک گنہگار نہیں ہے۔ جیسے آپ ﷺ کے لباس مبارک کی سیرت وسنت، قیام وقعود، رکوع اور سجود کی طوالت وغیرہ نفل ہے ثواب ہے۔ مسواک کرنا یا منفرد کا نماز کے لئے اذان کہنا مستحب ہے اور تارک پر گناہ نہیں ہے۔ [1]

سنت کے اُلفاظ کی وہی تفصیلات ہیں جو کتاب کے ضمن میں بیان کی جا چکی ہیں۔ البتہ حدیث کے خصوصی اُحکام کو سنت کے تحت بیان کیا جاتا ہے۔ چنانچہ سنت کے اُصولی اجزا دو ہیں:

i۔ جس میں سنت کے ناقلین کا نام ہوتا ہے اسے سند کہتے ہیں۔ ناقلین کے نام ذکر کرنے کو اسناد اور ناقلین کو راوی کہتے ہیں۔ جو حدیث سند کے ساتھ ذکر کی جائے اسے مسند کہتے ہیں۔

جس کے بعض ناقلین کا ذکر چھوٹ جائے اسے مرسل کہتے ہیں مسند اور مرسل دونوں ہی قابل اعتماد ہیں بشرطیکہ اصولی طور سے اس میں کوئی قباحت نہ ہو۔

ii۔ حدیث کا دوسرا جزوہ ہے جس میں اصل مضمون ہوتا ہے۔ جو آپ ﷺ یا آپ کے صحابہ سے منقول ہوتا ہے اس کو متن اور مروی کہتے ہیں۔ [2]

---

[1] شرح المنار، ص ۱۹۶۔

[2] آسان اصول فقہ، ص ۲۷، محمد محی الدین، مکتبہ حقادیہ، ملتان، پاکستان۔

سنت کی اُقسام:

امام ابوحنیفہ (متوفی ۱۵۰ھ) کے نزدیک سنت کی دواُقسام ہیں۔

ا۔سنن ھُدیٰ:

سنن ھدیٰ کوسنن مؤکدہ بھی کہا جاتا ہے جو واجب سے قریب تر ہے۔اس سنت پر عمل کرنا تکمیل دین کا درجہ رکھتا ہے اور یہ دین کے شعائر میں سے ہیں۔مثلاً جماعت، اذان، اقامت اور فرائض کے ساتھ ادا کی جانے والی سنن مؤکدہ۔

۲۔سنن زوائد:

سنن زوائد آپ ﷺ کی وہ عادات مبارکہ ہیں جنہیں آپ ﷺ نے اکثر انجام دیا ہو۔ اور کبھی کبھی ترک بھی کیا ہو۔ جیسے کپڑے بدلنے، سونے، کھانے پینے، سواری پر سوار ہونے اور سواری سے اُترنے کی عادات وغیرہ۔ ان سنن پر عمل کرنے سے ثواب ملتا ہے اور ان پر عمل نہ کرنے کی وجہ سے کراہت یا گناہ لازم نہیں آتا ہے۔[۱]

سند کے اعتبار سے سنت کی اُقسام:

اپنی سند کے اعتبار سے سنت کی تین اُقسام ہیں:

i۔خبر متواتر: امام مسعود بن عمر تفتازانی لکھتے ہیں:

"ما یکون رواته فی کل عهد قوماً لایحصی عدد هم ولایمکن تواطؤهم علی الکذب لکثرتهم وعدالتهم وتباین أماکنهم" [۲]

یعنی ہر وہ حدیث کہ جس کو ہر زمانہ میں اَن گنت راویوں نے روایت کیا ہو انکا کثرت تعداد، دیانت داری، راست بازی اور اوطان کے اختلاف کی وجہ سے جھوٹ پر متفق ہونا ناممکن ہو۔اس سے یقین کا فائدہ حاصل ہوتا ہے۔مثلاً پانچ نمازوں کی فرضیت، رکعتوں کی تعداد اور شرح زکوٰۃ وغیرہ یہ امور شرعیہ تواتر اور روایت وعمل سے ثابت ہیں اور قطعی ویقینی ہیں:

---

[۱] کشف الاسرار، ص ۶۲۲، حاشیہ ابن عابدین، جلد ۱، ص ۹۷۔

[۲] التوضیح مع التلویح، ص ۳، ج ۲، قدیمی کتب خانہ کراچی۔

خبر متواتر میں راویوں کی کوئی مخصوص تعداد شرط نہیں ہے۔ اگر غیر محصور کفار بھی اپنے بادشاہ کے مرنے کی خبر دیں گے تو ہمیں یقین آ جائے گا۔ مگر سارے یہود بھی ملکر قتل عیسیٰ کی خبر دیں یا دین موسیٰ کی ہیشگی کی خبر دیں تو یقین نہیں آئیگا۔ کیونکہ ہر زمانے کی شرائط کے ساتھ خبر متواتر کا سماعت کے ساتھ متواتر ہونا بھی ضروری ہے۔ یہاں تک کہ سارا جہاں بھی کسی عقلی مسئلہ پر جمع و متفق ہو جائے تو ہمیں بغیر دلیل کے یقین نہیں آئیگا۔

ہم دور دراز کے ملکوں، مکہ و بغداد وغیرہ یا نابغۂ روزگار ہستیوں انبیاء و اولیاء سے علم حاصل کرتے ہیں کہ انکی مخالفت نہیں کی جاتی ہے۔ تو یہ بھی خبر ہے۔ اور براہِ راست کی بجائے اس میں تواتر ضروری ہے۔ یہاں تک کہ بچے بھی اس کا علم جان لیں اور کسی ایک کا کذب سب کو جھوٹا نہیں بناتا ہے۔ [1]

ii۔ خبر مشہور: علامہ محمد حسام الدین متوفی ۶۴۴ھ لکھتے ہیں:

"وهو ما كان من الاحاد في الاصل ثم انتشر فصار ينقله قوم لايتوهم تواطؤهم على الكذب وهم القرن الثاني ومن بعدهم" [2]

یعنی حدیث مشہور وہ ہے کہ جس کو نبی ﷺ سے ایک دو صحابہ نے روایت کیا ہو لیکن پھر اتنا پھیل گئی کہ اتنے لوگ اسے روایت کرنے لگے کہ ان کا جھوٹ پر جمع ہونا عقلاً محال ہو دوسری صدی اور اس کے بعد۔

خبر مشہور اطمینان قلب کا فائدہ دیتی ہے۔ کیونکہ صحابہ نے روایت کیا ہے۔ البتہ خبر متواتر میں کثیر صحابہ اور خبر مشہور میں قلیل صحابہ راوی ہوتے ہیں۔ مگر عدالت، امانت اور دیانت میں سب ایک جیسے ہیں۔ لہٰذا ہمیں یقین ہے کہ وہ نبی ﷺ کی طرف جھوٹ منسوب نہیں کر سکتے۔

ثقہ راویوں، ائمہ وفقہا کی کثیر تعداد کے روایت کرنے سے حد تواتر کو پہنچ گئی ہے

---

[1] السنة النبوية المصدر الثاني للتشريع الاسلامي، نور بنت حسن قاروت، ص ۲۲، ناشر: مجمع الملک الفهد لطباعة المصحف، مدینہ منورہ۔

[2] الحسامی، ص ۶۹۔

لہٰذا اُسلاف کرام میں شہرت کی وجہ سے عمل کے لئے دلیل وحجت بن گئی ہے: [1]

iii۔خبر واحد: علامہ محمد حسام الدین متوفی ۶۴۴ھ لکھتے ہیں:

"وھو الذی یرویہ الواحد اولاثنان فصاعداً بعد أن یکون دون المشھور و المتواتر" [2]

یعنی خبر واحد وہ ہے کہ جس کو ایک یا دو سے زیادہ آدمی روایت کریں۔ مگر وہ تعداد مشہور ومتواتر سے کم ہو۔

خبر واحد میں راویوں کی تعداد متعین نہیں ہے بلکہ صرف یہ شرط ہے کہ اس کے راوی خبر مشہور ومتواتر کی تعداد کو نہ پہنچے ہوں۔ مثلاً حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا کا نبی ﷺ سے عرض کرنا کہ یہ گوشت صدقہ کا ہے آپ نے اس خبر واحد کو قبول کرتے ہوئے فرمایا:

"لک صدقة ولنا هدية"

حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے خبر دی جب خلافت کے معاملے میں انصار و مہاجرین میں اختلاف ہوا کہ ارشادِ رسول ہے: "الآئمة من القریش" تو صحابہ نے اس خبر واحد کو نہ صرف قبول کیا بلکہ کسی نے بھی نکیر نہیں کی۔

خبر واحد پر عمل کا وجوب کتاب وسنت، اجماع اور دلیل عقلی سے ثابت ہے۔ [3]

راوی کے اعتبار سے سنت کی اُقسام:

راوی کے ذکر اور حذف ہونے کے اعتبار سے سنت کی دو اُقسام ہیں۔

i۔مسند: ایسی خبر یا سنت کہ جس کی سند میں تمام راویوں کا ذکر ہوا ہو اور کوئی راوی محذوف نہ ہو اور اسے یوں بیان کیا جائے **"حدثنا عن فلانِ حدثنا عن رسول اللہ ﷺ"** تو یہ حدیث یا سنت مسند کہلاتی ہے۔

---

[1] سنت خیر الانام ص ۱۹۰، پیر محمد کرم شاہ۔ ضیاء القرآن پبلی کیشنز، لاہور۔

[2] الحسامی ص ۷۰۔

[3] حجیۃ خبر الآحاد فی العقائد والأحکام، فرحانہ بنت علی شویۃ ص ۲۴، ناشر: مجمع الملک فھد لطباعۃ المصحف الشریف مدینہ منورہ۔

ii۔مرسل : ایسی خبر یا سنت کہ جس کی سند سے کسی راوی کو ترک یا خارج کر دیا جائے وہ مرسل کہلاتی ہے۔ جیسے سعید بن مسیبّ، مکحول، ابراہیم نخعی اور حسن بصری وغیرہ تابعی ہیں مگر وہ حدیث بیان کرتے ہوئے صحابہ کا ذکر نہیں کرتے اور کہہ دیتے ہیں ''قال رسول اللہ ﷺ'' تو یہ حدیث مرسل ہے کیونکہ اس میں کوئی نہ کوئی راوی محذوف یا متروک ہوا ہے۔ [1]

صحابی کی مرسل ان کی عدالت پر اجماع کی وجہ سے سماع پر محمول کرتے ہوئے بالاجماع مقبول ہے کیونکہ بقول امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ حضرت عبداللہ ابن عباس رضی اللہ عنہما نے صرف چار احادیث کی سماعت کی ہے۔مگر صحابہ کرام کا اتفاق ہے کہ عبداللہ بن عباس، عبداللہ بن عمر، نعمان بن بشیر رضوان اللہ علیہم اجمعین اور ان جیسے دیگر صحابہ کرام کہ جنہوں نے ساری احادیث نبی ﷺ سے نہیں سنی ہیں پھر بھی قبول ہیں۔

امام اعظم ابو حنیفہ اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک تابعی اور تبع تابعی کی مرسل بھی حجت ہے اور وہ صحابہ و تابعی کی مرسل میں کوئی فرق نہیں کرتے کیونکہ دونوں کی عدالت پر نبی علیہ السلام کی گواہی موجود ہے۔ جبکہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے کہ جب تک آیت یا سنت مشہورہ کی تائید نہ ہو، یا وہ قیاس کے موافق ہو یا قول صحابی کے موافق ہو یا صحابی کا ہی قول ہو۔ یا امت نے اسے قبول کرلیا ہو یا اسکے ارسال میں مزید دو عادل گواہ ہوں اور دونوں کے شیوخ کا مختلف ہونا بھی شرط ہے تو پھر قبول کریں گے ورنہ نہیں!! یا کسی اور وجہ سے اتصال ثابت ہو جائے: [2]

سنت ایک مستقل ماخذ شریعت ہے:

قرآن کریم کی طرح سنت بھی ایک مستقل و مستند ماخذ شریعت ہے چنانچہ علامہ شوکانی لکھتے ہیں:

اعلم انہ قد اتفق من یعتدبہ من اھل العلم علی ان السنۃ

---

[1] الحسامی، ص ۶۷۔

[2] شرح النظامی علی الحسامی، ص ۶۶، حاشیہ ۷۔

مستقلة بتشريع الأحكام وانها كالقرآن فى تحليل الحلال و تحريم الحرام [1]

یعنی: معلوم ہونا چاہیئے کہ اہل علم کا اس پر اتفاق ہے کہ سنت مطہرہ تشریعی اُحکام میں مستقل حیثیت کی حامل ہے اور کسی چیز کو حلال قرار دینے یا حرام کرنے میں اس کا درجہ قرآن کریم ہی کی طرح ہے۔

وہ مزید لکھتے ہیں:

ان ثبوت حجية السنة المطهرة اَوْ اِستقلالها بتشريع الأحكام ضرورية دينية ولايخالف فى ذالك الامن لاحظ له فى دين الاسلام [2]

یعنی: سنت مطہرہ کی حجیت کا ثبوت اور تشریعی اُحکام میں اس کی مستقل حیثیت ایک اہم دینی ضرورت ہے۔ اور اس کا مخالف وہی شخص ہے جس کا دین اسلام میں کوئی حصہ نہیں ہے۔

گویا سنت کے حجت شرعی ہونے کا منکر مسلمان نہیں ہے۔

قانون سازی میں سنت کا کردار:

قانون سازی میں قرآن کے بعد دوسرا درجہ سنت کا ہے۔ چنانچہ شرعی اُحکام کے استنباط و قانون سازی میں کئی پہلو سے سنت کا بڑا اہم اور نمایاں کردار ہے۔ جسکا خلاصہ ذیل میں درج ہے۔

ا۔ سنت مؤکدہ:

کبھی کبھی سنت قرآنی نصوص کے موافق ہوتی ہے۔ اور جب کسی سنت کی مثال قرآن میں آجائے تو وہ حکم میں تاکید پیدا کرتی ہے۔ مثلاً نبی ﷺ کا یہ قول مبارک:

---

[1] ارشادالفحول جلد۔ا ص ۱۵۶ قاھرہ، دارالکتاب، سنہ ندارد۔

[2] ارشادالفحول، ج ا، ص ۱۵۸۔

لایحل مال امرئ اِلا بطیب نفس منه

(یعنی: کسی شخص کا مال دوسرے کیلئے حلال نہیں ہے مگر یہ کہ اس کی رضا مندی وخوشدلی کے ساتھ)

یہ حدیث مندرجہ ذیل آیت کے حکم کومزید مؤثر ومؤکد کررہی ہے۔

"یاایھا الّذین آمنوا لا تأکلوا أموالکم بینکم بالباطل اِلا أن تکون تجارة عن تراض منکم" [1]

یعنی "اے ایمان والو! اپنے آپس کے مال ناجائز طریقے سے نہ کھاؤ مگر یہ کہ تمہاری آپس کی رضا مندی سے خرید وفروخت ہو۔"

اسی طرح یہ قول رسول ﷺ ہے:

اتقو اللّٰه فی النسآءِ فانھم عوان عندکم اَخذتموھُنَّ بامانة اللّٰه واستحللتم فروجھن بکلمة اللّٰه [2]

یعنی: عورتوں کے بارے میں اللہ سے ڈرو! تو وہ تمہارے پاس (اللہ کی) امداد ہیں جنہیں تم نے اللہ کی ضمانت وحفاظت سے لیا ہے۔ اور اللہ کے حکم (کلمہ) کے ساتھ تم نے ان کی فروج کو حلال کیا ہے۔

یہ حدیث اس فرمان الٰہی کی تاکید کررہی ہے:

وعاشروھُنَّ بِالمعروف [3]

یعنی: اور بیویوں کے ساتھ حسن معاشرت سے رہو۔

۲۔سنت مفسرہ:

قرآنی اُحکام کی کئی حالتیں ایسی ہیں کہ جن کی تفسیر سنت اور حدیث کرتی ہے جس کی تفصیل ذیل میں درج کی جاتی ہے:

(الف) قرآن کے اجمالات کی تفسیر:

---

[1] نساء، ۲۹۔ [2] مشکوٰۃ المصابیح، کتاب النکاح۔

[3] نساء، ۱۹۔

یاد رہے کہ قرآن کی اکثر آیات مجمل ہیں۔ جن میں بعض اُحکام کے اصول و کلیات کو اختصار کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ اور سنت ان آیات کے اجمال کو کھول کر اس کی تفصیلات و جزئیات کو بیان کرتی ہے۔ مثلاً فرمانِ الٰہی ہے:

وامسحوا برء وسکم وارجلکم الی الکعبین [1]

یعنی: اور اپنے سروں کا مسح کرو اور ٹخنوں سمیت پاؤں (دھو) لو۔

اس آیت میں (رؤوس) کا لفظ کئی معانی کا احتمال رکھتا ہے۔ مثلاً (رؤوس) سے مراد پورے سر کا مسح، آدھے سر کا مسح ایک بال یا دو بال یا چوتھائی سر کا مسح ہوسکتا ہے۔ لہٰذا یہ جملہ مجمل ہے۔ پھر نبی ﷺ کی مندرجہ ذیل سنت سے اس اجمال کی تفصیل معلوم ہوگئی ہے:

اتیٰ سباطة قوم فبال و توضأ و مسح علی ناصیته و خفیه

یعنی: آپ ﷺ ایک قوم کے کوڑا کرکٹ پھینکنے کی جگہ (کچرا کنڈی) پر تشریف لائے تو آپ علیہ السلام نے پیشاب کیا اور وضو کیا اور اپنی پیشانی پر اور اپنے موزوں پر مسح کیا۔

اس حدیث سے یہ واضح ہوگیا کہ مسح سے پیشانی کی مقدار کا مسح مراد ہے۔ جو ایک چوتھائی سر کے برابر ہے۔ اسی طرح وہ بے شمار احادیث ہیں جن سے نمازوں کے اوقات، نمازوں کی رکعات اور مقدار زکوٰۃ وغیرہ معلوم ہوتی ہیں۔

(ب) قرآن کے حکم عام کی تخصیص:

قرآن کریم میں کئی آیات کا حکم عام ہے۔ مگر سنت نے آ کر اس عموم کو ختم کر کے بعض اُفراد کے ساتھ اس حکم کو خاص کر دیا ہے۔ مثلاً ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَأُحِلَّ لَكُمْ مَّاوَرَاءَ ذَالِكُمْ [2]

اور ان عورتوں کے علاوہ دوسری عورتیں تمہارے لئے حلال کی گئیں۔

ان قرآنی الفاظ میں عموم تھا کہ ذکر کردہ اُفراد کے علاوہ جس سے چاہو نکاح کرو۔ لیکن نبی ﷺ کے اس فرمان سے اس کا عموم ختم ہو کر تخصیص پیدا ہوگئی ہے۔ مثلاً

---

[1] مائدہ: ۶۔ [2] نساء، ۲۴۔

لا تنکح المرأة على عمتها ولا على خالتها ولا على ابنة أخيها اِنكم اِذا فعلتم ذالک قطعتم ارحاكم

یعنی: کوئی شخص اپنی پھوپھی ر چچی، اور اپنی خالہ، اور اپنی بھتیجی سے نکاح نہ کرے اگر تم نے ایسا کیا تو تم اپنے رشتے توڑ دو گے۔

اسی طرح فرمان الٰہی ہے:

يُوصِيكُمُ اللّٰهُ فِي اَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْاُنْثَيَيْنِ [1]

یعنی: اللہ تمہیں تمہاری اولاد کے بارے میں حکم کرتا ہے کہ ایک لڑکے کا حصہ دو لڑکیوں کے برابر ہے۔

اس آیت کے عموم میں اس فرمانِ رسول ﷺ سے تخصیص پیدا ہوگئی ہے:

لا يرث القاتل [2]

یعنی: قاتل اپنے عزیزوں کی وراثت سے حصہ نہیں پائے گا۔

(ج) قرآن کے مطلق کو محدود کرنا:

کئی حالات ایسے ہیں کہ سنت، قرآن کے مطلق حکم کو کسی قید کے ذریعے سے محدود کر دیتی ہے۔ مثلاً: **اَلسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا اَيْدِيَهُمَا**

اس آیت میں (أیدی) کا لفظ مطلق ہے دایاں ہاتھ ہو۔ یا بایاں! سنت نے آ کر قید لگائی اور اس مطلق کو (دائیں ہاتھ) تک محدود کر دیا۔ [3]

۳۔ سنت ناسخہ:

سنت کے ناسخ قرآن ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ بعض سنت کے ناسخ قرآن ہونے کے قائل ہیں اور بعض سنت کے ناسخ قرآن ہونے کے منکر ہیں۔

بہر حال جو لوگ سنت کے ذریعے نسخ قرآن کو جائز سمجھتے ہیں ان کی اس رائے کی بنیاد یہ فرمانِ رسول ﷺ ہے:

---

[1] نساء، ۱۱۔ [2] ترمذی، ابواب الفرائض۔

[3] الوجیز فی اصول الفقہ، ڈاکٹر عوض احمد ادریس، ص ۲۷۔ ۲۸۔

لَا وَصِيَّةَ لِوَارِثٍ

یعنی: وارثوں کے حق میں وصیت نہیں کی جاسکتی۔

اس سے قرآن کا یہ حکم منسوخ ہوگیا:

كُتِبَ عليكم اِذا حضر احدكم الموت ان ترك خيراً الوصية لِلوالدين والأقربين [1]

یعنی: تم پر فرض کیا گیا ہے کہ جب تم میں سے کوئی مرے اور مال چھوڑے جارہا ہوتو اپنے والدین اور رشتہ داروں کیلئے وصیت کر جائے۔ [2]

یہاں وارثوں کے حق میں وصیت کرنا سنت سے منسوخ ہوگیا ہے۔ البتہ ایسے دور کے رشتے دار جن کا حق وراثت میں مقرر نہیں کیا گیا ہے۔ ان کیلئے وصیت کرنا جائز ہے۔ اور میت کے ایک تہائی مال سے اسے پورا کرنا واجب ہے۔

۴۔ سنت کے ذریعے نئے حکم کی تلاش:

بہت ساری احادیث اور سنتیں ایسی ہیں کہ جن سے نئے نئے اُحکام مستنبط کئے جاتے ہیں۔ یہ نئے اُحکام قرآن کے علاوہ ہوتے ہیں چاہے وحی کے ذریعے سے ہوں یا اجتہاد رسول ﷺ کا نتیجہ ہوں کیونکہ نبی ﷺ کو اللہ کریم نے ہر طرح کی خطا سے محفوظ رکھا ہے۔ مثلاً:

غیر سفر میں جواز رھن پر یہ سنت رسول ﷺ دلالت کرتی ہے:

عن عائشه رضی الله عنها قالت ان النبی ﷺ اشتری من یهودی طعاماً الیٰ اَجل وَ رهنه درعاًله من حدید

سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کہ نبی ﷺ نے ایک یہودی سے کچھ مدت کیلئے کھانا (گندم یا جو وغیرہ) اُدھار خریدے اور لوہے کی زرہ اس کے پاس رہن رکھی۔

---

[1] بقرہ:۱۸۰۔ [2] المسودہ:ص۲۰۲۔

اسی طرح دادی کیلئے میراث کے حکم کی دریافت مندرجہ ذیل حدیث سے ہوئی ہے۔ چنانچہ:

ایک بوڑھی خاتون (دادی) سیدنا ابو بکر رضی اللہ عنہ کے پاس میراث (پوتے کی میراث) کا حکم معلوم کرنے آئی تو آپ نے فرمایا ''میں قرآن میں تیرے لئے نہیں پاتا ہوں اور مجھے معلوم نہیں کہ نبی ﷺ نے تیرے لئے کچھ فرمایا ہے!! پھر آپ نے لوگوں سے پوچھا تو مغیرہ بن شعبہ کھڑے ہوئے اور عرض کیا کہ میں نے سنا ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا تھا (یعطیھا السدس) چھٹا حصہ ملے گا۔ ابو بکر نے فرمایا: تمہارے ساتھ کوئی اور بھی تھا۔ تو محمد بن مسلمہ نے ان کے قول کی تائید کی تو ابو بکر رضی اللہ عنہ نے یہ حکم نافذ کر دیا۔ [1]

معلوم ہوا کہ سنت ایک مستقل مصدر شریعت ہے جو قرآن کے مجملات کی تفصیل، مشکلات کا بیان اور اختصار کو شرح وبسط سے بیان کرتی ہے۔ اور سنت میں کوئی ایسا اُمر بیان نہیں ہوا ہے کہ جس پر قرآن اجمالی یا تفصیلی طور پر دلالت نہ کرتا ہو۔ [2]

۳۔ اجماع:

اُحکامِ شرعیہ کی تیسری دلیل اجماع ہے:

اجماع کا لغوی مفہوم:

ابن منظور اُفریقی کے مطابق اجماع کے لغوی معنی یہ ہیں:

i۔ ان تجمع الشئ المتفرق جمیعاً (بکھری ہوئی شئ کو جمع کرنا)

ii۔ الاعداد والعزیمة علی الامر (کسی کام کی تیاری اور پختہ ارادہ کرنا)

iii۔ احکام النیة والعزیمة (نیت اور ارادے کی پختگی) [3]

اجماع کا اصطلاحی مفہوم:

سید علی بن محمد الجرجانی لکھتے ہیں:

---

[1] اصول الفقہ، زکریا البردیسی، ص۲۱۲۔ [2] الموافقات فی اصولِ الشریعہ، ج۴، ص۱۲۔

[3] لسان العرب، ص۳۳۳، ج۲۔

"اتفاق المجتهدين من أمة محمد ﷺ فی عصرٍ علی أمر دینی" [1]

یعنی: کسی ایک زمانے میں کسی دینی حکم پر امت رسول ﷺ کے مجتہدین کا متفق ہوجانا اجماع ہے۔

یعنی کسی مسئلہ کا حکم تلاش کرکے اس پر اتفاق کر لینا مجتہدین کا عمل کے لئے یہ اجماع ہے۔

اجماع کا شرعی مفہوم:

حضرت ملا جیون لکھتے ہیں:

"اتفاق مجتهدين صالحين من امة محمد ﷺ فی عصر واحد علی امرٍ قولیٍ او فعلیٍ" [2]

یعنی: امت محمدیہ ﷺ کے صالح مجتہدین کا کسی ایک زمانے میں کسی بات پر اجماع یا قولی یا فعلی حکم پر اتفاق کرلینا اجماع کہلاتا ہے۔

اجماع کا اصولی مفہوم:

علامی سیف الدین آمدی لکھتے ہیں:

"هو اتفاق المجتهدين من الأمة الاسلامية فی عصر من العصور علیٰ حکم شرعی، بعد وفاة النبی ﷺ" [3]

یعنی: امت مسلمہ کے مجتہدین کا کسی بھی زمانے میں کسی شرعی حکم پر اتفاق کرلینا نبی ﷺ کی وفات کے بعد۔

مندرجہ بالا تعریفات سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ ہر آدمی کا اتفاق، اجماع نہیں ہے بلکہ مجتہد وصالح لوگ جب کسی حکم شرعی پر عمل کرنے کیلئے اتفاق کریں تو اسے اجماع کہتے ہیں۔

---

[1] کتاب التعریفات، باب الألف [2] نور الانوار، ص ۲۱۹۔

[3] احکام الآمدی، ص ۱۱۵، ج ۵۔

مجتہد وہ ہے جسے احکام شرعیہ کے استنباط پر ملکہ حاصل ہو ادلہٗ تفصیلیۃ کے ذریعہ سے، مجتہد کو فقیہہ، اہل حل وعقد، اہل الرائے والا جتہاد یا علماء امت بھی کہا جاتا ہے۔ [1]

غیر مجتہد وہ ہے جسے اُحکام شرعیہ کے استنباط پر ملکہ حاصل نہ ہو جیسے عام آدمی یا پھر عالم تو ہو مگر امور شرعیہ سے واقف نہ ہو کوئی ایک فن جانتا ہے یا طب یا ھندسہ کا عالم ہے۔

اتفاق سے مراد تمام مجتہدین کا اتفاق ہے۔ ایک کا انکار بھی اجماع منعقد نہیں ہونے دے گا۔ بعض کا خیال ہے ایک، دو یا تین کی مخالفت مضر نہیں ہے اور بعض کا خیال ہے کہ اکثر کا اتفاق کافی ہے۔ [2]

اجماع کے ارکان:

اجماع کے دوارکان ہیں:

i۔ عزیمت:

"وهو التكلم منهم بما يوجب الاتفاق اوشروعهم فى الفعل ان كان من بابه" [3]

یعنی: ایسا کلام کہ جس پر مجتہدین کا اتفاق ہو یا اس کلام پر مجتہدین نے عمل کیا ہو جو اسی باب سے ہو مثلاً مضاربت، مزارعت، شرکت وغیرہ۔

ii۔ رخصت:

"وهو ان يتكلم اويفعل البعض دون البعض" [4]

یعنی: وہ کلام یا فعل جس پر کبھی بعض نے عمل کیا ہو اور کبھی بعض نے عمل نہ کیا ہو۔

"اتفاق" اجماع کا بنیادی رکن ہے۔ اجماع میں تمام علماء عصر کا متفق ہونا شرط ہے۔ بااعتماد علماء و مجتہدین کا اجماع قبول کیا جائے گا۔ کتاب وسنت اور قیاس اجماع کی سند

---

[1] المسودہ، ص ۳۳۱۔ [2] الوجیز، زیدان، ص ۱۸۰۔

[3] نور الانوار، ص ۲۱۹۔ [4] نور الانوار، ص ۲۱۹۔

ہیں۔علماء و مجتہدین کی آراء کا اجتماع و اتفاق اسکی حقیقت ہے۔اور جب کتاب وسنت میں واضح طور پر کوئی حکم نہ ملے تو ان دونوں میں غور وفکر کے ذریعے حکم کو تلاش کیا جاتا ہے یہ تلاش اتفاقی واجتماعی صورت اختیار کرلے تو اجماع کہلاتی ہے۔[1]

مدت تأمل:

اجماع کے لئے غور وفکر کرنا ضروری ہے کیونکہ پہلے حکم تلاش کیا جائے گا پھراس پر اتفاق ہوگا۔اور جولوگ شرعی حکم کے لئے حق کی تلاش میں غور وفکر نہیں کرتے ہیں انکے لئے نبی ﷺ نے ارشادفرمایا ہے:

"الساکت عن الحق شیطان او اخرس"[2]

(جوحق بیان کرنے سے خاموش رہے وہ شیطان ہے یا گونگا ہے)

اورکم ازکم مدت غور وفکر کے لئے تین دن ہیں یا پھر مجلس علم جب تک قائم ہے۔

اجماع کی اُقسام:

اُحناف کے نزدیک ہم عصر علماء حق جوعلم اوراجتہاد کی صلاحیت رکھتے ہوں ان کا اجتماع حجت ہے۔علماء کی قلت وکثرت کا اعتبار نہیں ہے۔

i۔اجماع قولی:

اگر علماء ومجتہدین کا اجماع کسی قول یا کلام پر ہوتو اسے اجماع قولی کہا جاتا ہے۔

ii۔اجماع فعلی:

اگر مجتہدین کا کسی فعل کے کرنے پر اجتماع ہوجائے تو اسے اجماع فعلی کہتے ہیں جیسے مضاربت،مزارعت اورشرکت اجماع فعلی سے ثابت ہے۔

iii۔اجماع اعتقادی:

اگر مجتہدین کا کسی اعتقاد پر اتفاق ہو جائے تو اسے اجماع اعتقادی کہتے ہیں جیسے حضرت ابوبکراورحضرت عمر رضی اللہ عنہما کی فضلیت پرتمام مجتہدین کا اجماع ہے۔

---

[1] الحسامی،ص۹۴۔ [2] نورالانوار،ص ۲۱۹۔

iv۔اجماع سکوتی:

کسی قول ،فعل یا اعتقاد پر بعض مجتہدین کا اتفاق ہو اور باقی سکوت کرلیں یہاں تک کہ مدت تأمل گذر جائے اور وہ رد نہ کرین تو یہ اجماع سکوتی کہلاتا ہے۔اجماع سکوتی کو شوافع نہیں مانتے جبکہ اُحناف اس کے قائل ہیں۔اگر بعض مجتہدین کا اتفاق اور بعض کا انکار ہوا تو یہ اجماع قائم نہیں ہوگا۔یہ ضعیف اجماع ہے اس کے منکر کو کافر نہیں کہیں گے۔ [1]

v۔اجماع مرکب:

ایسا اجماع کہ جس میں حکم پر تو اتفاق پایا جائے مگر ماخذ میں اختلاف ہو اور کسی ماخذ کے مفسد ہونے سے حکم مختلف ہو جائے۔مثلاً قے اور مس سے وضو اور طہارت ٹوٹ جاتی ہے لیکن اُحناف کے نزدیک طہارت جانے کا سبب وماخذ (قے) ہے اور مام شافعی کے ہاں (مس) ہے اگر ہم (قے) کو ناقض طہارت تسلیم نہ کریں تو طہارت کے باطل ہونے پر اجماع باقی نہ رہے گا۔اسی طرح اگر شافعی (مس) کو ناقض طہارت نہ مانتے تو بھی اجماع نہ رہے گا لہٰذا یہ اجماع مرکب ہے۔ [2]

vi۔اجماع صحابہ:

عہد صحابہ میں قرآن کی آیت اور خبر متواتر پر صحابہ کا جمع ہونا بغیر کسی اختلاف کے اور جیسے خلافت ابوبکر پر تمام صحابہ کا اجماع ہے اس پر یقین وعمل دونوں ضروری ہیں اور اسکا منکر کافر ہے۔صحابہ کا اجماع بمنزلہ خبر متواتر ہے۔

vii۔اجماع تابعین:

پہلی صدی کے بعد تابعین کا کسی خبر مشہور پر اتفاق ہو جائے جیسے متعہ کی حرمت پر فقہاء ومتکلمین اور تابعین کا اتفاق ہے جبکہ بعض صحابہ کرام اس کے جواز کے بھی قائل ہیں۔یہ تابعین وفقہاء کا اجماع یقینی ہے اس پر اطمینان وعمل ضروری ہے یہ بمنزلہ خبر مشہور کے ہوتا ہے اس کا انکار گمراہی ہے۔

---

[1] اصول بزدوی، باب الاجماع۔

[2] کتاب التعریفات، ص۱۴۔

viii۔اجماع متأخرین:

ایسا اجماع جو بذریعہ خبر واحد منقول ہو یا خیر القرون کے بعد کے علماء و مجتہدین کا اجماع جیسے ظہر سے پہلے چار رکعت کے مسنون ہونے پر اتفاق ہے جس کا ذکر خبر واحد میں ہے۔گمانِ غالب کے ساتھ اس پر عمل کیا جائیگا نہ تو اس پر یقین ضروری ہے نہ اطمینان۔ یہ بمنزلہ خبر واحد کے ہے اور قیاس سے مقدم ہے۔ [۱]

قیاسی مسائل پر اجماع:

اجتہاد و قیاس سے ثابت شدہ مسائل پر اجماع کے مستند ہونے میں علماء اصول کا اختلاف ہے۔اور اس میں تین اقوال ہیں:

i۔ اجتہاد و قیاس میں اجماع کا تصور ہی نہیں ہے۔

ii۔ اجتہاد و قیاس میں اجماع کا تصور تو ہے مگر یہ حجت شرعیہ نہیں ہے۔

iii۔ اکثر علماء کا خیال ہے کہ اجتہاد و قیاس میں اجماع جائز ہے اور واقع بھی ہوتا ہے۔ جیسے خنزیر کی چربی کو اس کے گوشت پر قیاس کرتے ہوئے حرام قرار دیا گیا ہے تو اس پر اجماع ہے۔ [۲]

اسی طرح بھوک اور پیاس کے شدید احساس کے وقت فیصلہ کرنا منع ہے اور اس پر اجماع ہے۔اسی طرح حقنہ کرنا یا قحط میں پڑنا فکری الجھنوں میں سے ہے۔لہٰذا اس کو غضب پر قیاس کرتے ہوئے اس میں بھی فیصلہ کرنا منع ہے اور اس پر اجماع ہے۔اور غضب میں فیصلہ نہ کرنے کا حکم منصوص علیہ ہے۔ارشاد رسول ہے

"لایقضین احدکم بین اثنین وھو غضبان" [۳]

یعنی: تم میں سے کوئی شخص دو آدمیوں کے درمیان فیصلہ نہ کرے جبکہ وہ غصہ میں ہو۔

---

[۱] نورالانوار، ص۲۲۳۔ [۲] احکام الآمدی، ص۳۲۰۔

[۳] مذکرہ، ص۱۸۸ تا ۱۸۹۔

اجماع کی حجیت:

اجماع کے حجت شرعیہ ہونے کا نظام معتزلہ،خوارج اور اکثر روافض انکار کرتے ہوئے اجماع کو محال قرار دیتے ہیں۔جبکہ جمہور مسلمان اس کی حجیت کے قائل ہیں اور دلیل یہ ہے:

ومن یشاقق الرسول من بعد ما تبین له الهدیٰ ویتبع غیر سبیل المؤمنین نوله ماتولی ونصله جهنم [1]

یعنی: جو آدمی ہدایت واضح ہوجانے کے بعد بھی نبی ﷺ کی مخالفت کرے عمل میں اور مؤمنوں کی راہ سے پھر جائے تو ہم اسے ادھر ہی متوجہ کریں گے جدھر وہ خود متوجہ ہے۔

یہ دونوں آیات بتارہی ہیں کہ اللہ نے ایمان والوں کے راستے کی مخالفت وترک پر وعید فرمائی ہے۔اور وعید کسی حرام کام پر ہی وارد ہوتی ہے۔اس وعید میں ایمان والوں کی راہ کے ترک اور رسول اللہ ﷺ کی مخالفت کو جمع کرکے بیان کیا گیا اور یہ دونوں حرام ہیں۔تو گویا اتباع سبیل المؤمنین واجب ہے اور یہ اجماعی حکم ہے۔

جبکہ دوسری آیت میں جمع ہونے اور لوگوں کو جمع کرنے کا حکم ہے اور انتشار و افتراق سے منع کیا گیا ہے اور اُمر وجوب کے لئے ہوتا ہے تو گویا کسی شرعی حکم کی تلاش کے بعد اس پر مجتہدین کا اتفاق کرنا اور لوگوں کو اس اجماعی حکم کی اتباع کے ذریعے اُعمال میں متحد رکھنا واجب ہے۔ورنہ ''وکنتم علی شفا حفرۃ'' والے مقام پر واپس پہنچ جاؤ گے۔گویا اجماع کی اتباع واجب ہے اور اسکی مخالفت ہمیں پارہ پارہ کرکے آگ کے گڑھے کے کنارے پہنچادے گی۔

۱۔ **واعتصموا بحبل اللّٰہ جمیعاً ولا تفرقوا** [2]

اور اللہ کی رسی کو سب مل کر مضبوطی سے تھام لو اور الگ الگ نہ ہوجاؤ۔

اور حدیث رسول ﷺ:

لا یجتمع امتی علی الضلالۃ [3]

---

[1] نساء،۱۱۵۔ [2] آلِ عمران:۱۰۳۔

[3] بخاری،کتاب الایمان۔

یعنی: میری امت کبھی گمراہی پر جمع نہیں ہوسکتی ہے۔

۲۔ **ید اللّٰہ علی الجماعۃ من شَذَّ شُذَّ فی النار** [1]

اللہ کا ہاتھ ہے جماعت پر جو اس کی مخالفت کرے گا آگ میں ڈالا جائیگا۔

ان احادیث کا مفہوم یہ ہے کہ مجموعی طور پر امت کے اُفراد خطا سے معصوم ہیں۔ان کا کسی شرعی حکم پر جمع ہونا اللہ کی تائید کا باعث ہے۔گویا اجماع صحابہ وتابعین اور اجماع علماء امت حجت شرعیہ ہے۔

مندرجہ بالا آیات واحادیث سے ثابت ہوگیا کہ اتفاق رائے کا نہ صرف حکم دیا گیا ہے بلکہ اسکی فضلیت و برکت بھی بیان ہوئی ہے اور اس اجماع کا انکار کرنے والوں پر وعید بھی سنائی گئی ہے۔لہٰذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ اجماع ایک شرعی دلیل ہے۔

اجماع کا حکم:

جمہور علماء کی رائے کے مطابق اجماع صریح حجت قطعیہ ہے اور اس پر عمل واجب ہے جبکہ بعض علماء کہتے ہیں کہ اجماع بھی ایک ظن ہے۔اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اجماع بھی ظن وگمان کے ذریعے ہی ثابت ہوتا ہے۔اور کسی شرعی حکم پر دلالت کے اعتبار سے خبر واحد کی طرح ہے۔ جو ظن کا فائدہ دیتی ہے۔ان میں سے ہر کسی کا اجماع کے موجب علم نہ ہونے پر اعتماد ہے۔نتیجہ یہ ہوا کہ یہ وہ گمان ہے جس پر یہ سب جمع ہیں۔

جمہور علماء اس رائے کو رد کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ کسی بھی مصدر شریعت کا مکمل استحکام واستقرار اجماع کے دلائل قطعیہ سے ثابت ہونے کا فائدہ دیتے ہیں لہٰذا ظن وگمان یا پھر خبر واحد پر اجماع کو قیاس کرنا صحیح نہیں ہے۔ جیسے کہ ظن راجح سب گمانوں سے الگ ہوکر دلیل قطعی تک پہنچا تا ہے۔ اسکی مثال ایسی ہے کہ جیسے ایک کھانے کا لقمہ بھوک نہیں مٹاتا مگر جب کئی لقمے جمع ہوجائیں تو بھوک مٹادیتے ہیں۔

اس لئے اجماع کا کردار گویا یہ ہے کہ وہ حکم کو ظن کے مرتبے سے اُٹھا کر مرتبہ قطعیہ میں پہنچادیتا ہے۔اور دلیل قطعی واجب الاتباع ہے اور اکثر علماء کا اس پر اتفاق ہے۔

---

[1] ترمذی۔

البتہ اجماع سکوتی کے بارے میں علماء کی آراء میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ مثلاً:

i۔ بعض علماء کے نزدیک اجماع سکوتی بھی اجماع صریح کی طرح حجت قطعیہ ہے اور واجب الاتباع ہے۔

ii۔ بعض علماء کے نزدیک اجماع سکوتی، اجماع تو نہیں ہے لیکن حجت شرعیہ ہے۔

iii۔ اور بعض کا کہنا ہے کہ اجماع سکوتی نہ تو کوئی اجماع ہے اور نہ ہی حجت شرعیہ ہے۔ [1]

مختصر یہ ہے کہ اسلامی نظام قانون میں اجماع کو خاص اہمیت حاصل ہے۔ اجماع کے فیصلوں کو مستند اور واجب العمل مانا جاتا ہے اور اس کی مخالفت جائز نہیں ہے۔ جیسا کہ امام سعد الدین مسعود بن عمر تفتازانی لکھتے ہیں:

فان استنبط المجتهدون فی عصر حکما او اتفقوا علیه یجب علی اهل ذالک العصر قبوله فاتفاقهم صاربینة علی ذالک الحکم فلایجوز بعد ذالک مخالفتهم [2]

یعنی: جب مجتہدین کسی زمانے میں کسی حکم کا استنباط کریں یا اس پر اتفاق کریں تو اس زمانے کے لوگوں پر اس کا قبول کرنا واجب ہے اسکی مخالفت جائز نہیں ہے۔

اس لئے کہ یہ اتفاق اس حکم کے شرعی ہونے پر دلیل ہے۔ البتہ اجماعی فیصلوں میں حالات و واقعات کی کیفیت اور ضرورت کو بڑا دخل ہے اور فقہا کی فکری و ذہنی اور علمی و عملی صلاحیتوں کا بڑا کردار ہوتا ہے۔ اس لئے ہر زمانے کے لوگ اپنے اپنے حالات وحاجات کے پابند ہوں گے اور ان کے زمانے میں جو اجماع ہوگا۔ اس پر انکا عمل کرنا واجب ہوگا۔ حالات وواقعات کے بدلنے سے اجماعی فیصلوں کا بدل جانا یا منسوخ ہوجانا ممکن ہے۔ [3]

---

[1] الوجیز فی اصول الفقہ۔ ڈاکٹر عوض احمد ادریس۔ ص ۴۲۔ دار ومکتبۃ ھلال، طبع ثانی ۱۹۹۲ء م۔ بیروت۔

[2] التوضیح مع التلویح۔ الاجماع۔ ص۔ جز اوّل۔ قدیمی کتب خانہ۔ کراچی۔

[3] فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر۔ ص ۱۲۲۔ قدیمی کتب خانہ۔ کراچی۔

اجماع کی اہلیت:

اجماع کی اہلیت کے لئے ضروری ہے کہ اہل علم لوگ جو غور وفکر کے ذریعے استنباط اُحکام کی صلاحتیں رکھتے ہوں اور صالح ہوں البتہ اجماع کی اہلیت رکھنے والوں کی تعداد کا حد تواتر کو پہنچنا اجماع کے انعقاد کے لئے شرط نہیں ہے۔ کیونکہ حجت مجتہدین کی تعداد نہیں ہے بلکہ علماء امت کے اتفاق کا معصوم عن الخطا ہونا ہے۔ جبکہ عام لوگوں کا خطا سے محفوظ متصور ہونے کے لئے حد تواتر کو پہنچنا ضروری ہے۔

اگر کوئی تابعی عہد صحابہ میں مرتبہ اجتہاد پر فائز ہوا تو جمہور علماء کے مطابق اسے اہمیت دی جائے گی۔ ہاں اگر کسی معاملے میں صحابہ کا اجماع منعقد ہو چکا ہے تو پھر تابعی کا اجماع قبول نہیں ہوگا کیونکہ صحابہ حق پر ہیں اور امت کے مجتہدین ہیں۔ نزول وحی و حدیث کے گواہ ہیں۔ وہ بہتر تاویل وتفسیر کر سکتے ہیں۔ امام احمد بن حنبل عہد صحابہ میں تابعی کے اجماع کے کلیۃً منکر ہیں۔ خلفاء اربعہ کا کسی مسئلہ میں اتفاق کرنا جمہور کے نزدیک اجماع نہیں ہے البتہ بعض نے اسے اجماع اور حجت مانا ہے۔ [1]

داؤد بن علی الظاہری، شیعہ اور امام احمد بن حنبل ایک قول کے مطابق صرف اجماع صحابہ پر ہی اعتماد کرتے ہیں کیونکہ وہ لوگ وحی کے مخاطب اول ہیں۔ بعض کا کہنا ہے اجماع صرف اہل مدینہ کا قبول ہے کیونکہ حدیث ہے۔

"من المدینہ، تنفی خبثھا کما ینفی الکیر خبث الحدید" [2]

مدینہ کے فضائل میں سے ہے کہ یہ دلوں کی گندگی اور بدبو کو اس طرح صاف کرتا ہے جیسے آگ کی بھٹھی لوہے کے میل کچیل کو دور کرتی ہے۔

مندرجہ بالا دونوں اقوال کا جواب یہ ہے کہ نہ تو صرف صحابہ ہی (کنتم خیر امۃ) کے مصداق ہیں اور نہ ہی اجماع کی اہلیت کے لئے جگہ کی فضیلت کوئی معیار ہے۔ بلکہ امام مالک کا قول ہے کہ علم اور اجتہاد کی صلاحیت ہی اجماع کی اہلیت کے لئے ضروری ہے۔

شعیہ زیدیہ اور امامیہ صرف عترت رسول ﷺ کے اجماع پر اعتماد کرتے ہیں۔ [3]

---

[1] مذکرہ، ص۱۸۰ تا ۱۸۳۔ [2] بخاری، باب فضل المدینہ۔

[3] الحسامی مع شرح النظامی، ص۹۴، باب الاجماع۔

اجماع کی ضرورت وامکانات:

اجماع شریعت اسلامیہ کا ایک اہم مصدر ہے۔ پے در پے ہونے والے حادثات و واقعات میں اس اجماع سے فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے۔ البتہ یہ بات ممکن نہیں ہے کہ تمام فقہاء کو جمع کر کے ان کے سامنے کوئی مسئلہ رکھا جائے اور پھر انکی آراء کو معلوم کیا جائے۔ بلکہ اس کی ممکنہ جدید صورت یہ ہوسکتی ہے کہ عالم اسلام کے تمام فقہا پر مشتمل ایک اکیڈمی، کونسل، تحقیقی ادارہ، مجلس یا انسٹی ٹیوٹ قائم کیا جائے جس کا یک ہیڈکوارٹر ہو یا کوئی مرکز ہو۔ جہاں کتب، کتابت اور مال و دولت سب میسر ہو اور وقتاً فوقتاً سب فقہا وہاں جمع ہوں اور کسی ایک مسئلہ پر اپنا حل، آراء وتجاویز پیش کریں۔ اور لوگوں سے کنونشن کے ذریعے مخاطب ہوں۔ اور نصوص شرعیہ کی روشنی میں اپنا نظریہ ورائے پیش کریں۔

پھر اس مسئلہ کو خاص کتب یا جدید نشریاتی ذرائع کے ساتھ عام لوگوں میں نشر کر دیا جائے اور اس کا آغاز اہل علم کی رائے سے ہو۔ اگر کسی وجہ سے فقہاء کرام خود تشریف نہ لاسکیں تو اپنی آراء کو کسی بھی طرح، فیکس، ای میل، خط، موبائل فون اور وائرلیس وغیرہ کے ذریعے ارسال کر دیں۔ پھر تمام آراء وتجاویز کا جائزہ لیکر یہ کونسل منظوری کی متفقہ سفارش کرے تو سمجھ لو کہ یہ اجماع فقہاء ہے۔ علماءِ اصول کے نزدیک یہ اجماع، اجماع منصوص کے قریب ترین ہے۔ اور اس پر عمل واجب ہے۔[1]

شریعت اسلامیہ کے چوتھے ماخذ ''قیاس'' کا تفصیلی بیان آئندہ صفحات میں پیش کیا جارہا ہے۔ اور وہی ہمارا اصل موضوع بھی ہے۔

---

[1] الوجیز، زیدان، ص۱۹۲ تا ۱۹۳۔

تعارف باب دوم:

قیاس کی حقیقت ومعرفت

اس باب میں قیاس کی حقیقت ومعرفت اور پہچان کا تفصیلی جائزہ لیا گیا ہے۔ قیاس کی لغوی و اصطلاحی تفہیم اور تعریفات کے مختلف اسالیب کو زیر بحث لایا گیا ہے۔ قیاس کے بنیادی اُرکان پر روشنی ڈالتے ہوئے قیاس کی مختلف اُقسام شرائط، حکم، محل، موضوع اور مراتب قیاس پر بھی بحث کی گئی ہے۔

اس باب میں چار فصلیں ہیں جن کی تفصیل یہ ہے:

فصل نمبر ۱: قیاس کی لغوی و اصطلاحی بحث اور اسکے مفاہیم

اس فصل میں قیاس کی لغوی و اصطلاحی تفہیم کا تجزیہ لفظ قیاس کا حدیث رسول میں استعمال اور قیاس کی تعریف کے امکان کا جائزہ لیا گیا ہے۔ساتھ ہی قیاس کی مثالیں بھی بیان کی گئی ہیں۔

فصل نمبر ۲: قیاس کے بنیادی اُرکان پر بحث

اس فصل میں قیاس کے بنیادی اُرکان یعنی اصل، حکم، فرع اور علت پر تفصیلی بحث کی گئی ہے۔ اور قیاس کے ان بنیادی ارکان کی تعریف ، پہچان، حکم اور ان کی شرائط پر تفصیلی روشنی ڈالی گئی ہے۔ اور ان کی اُقسام بھی بیان کی گئی ہیں۔

فصل نمبر ۳: قیاس کی اُقسام پر بحث

اس فصل میں قیاس کی تقسیم پر بحث کرتے ہوئے اسکی مختلف اُقسام مثلاً قیاس عقلی، قیاس شرعی، قیاس اقترانی، قیاس استثنائی، قیاس المقدمتین، قیاس العلۃ، قیاس صحیح، قیاس الدلالۃ، قیاس الشبہہ، قیاس طرد، قیاس عکس، قیاس اولی، قیاس مساوی، قیاس ادنیٰ، قیاس فاسد، قیاس مظنون، قیاس معلوم اور قیاس جلی و خفی، قیاس مؤثر اور قیاس ملائم کی تعریف، مثالیں اور ان کی اُقسام بھی بیان کی گئی ہیں۔

فصل نمبر ۴: قیاس کی شرائط، حکم، محل، موضوع اور مراتب کا بیان

اس فصل میں قیاس کی شرائط، حکم، محل، موضوع اور مراتب قیاس کا تفصیلی جائزہ لیا گیا ہے۔

باب دوم:

قیاس کی حقیقت ومعرفت

کسی بھی چیز کے بارے میں تفصیل سے جاننے کے لئے اس کے معنی ومفاہیم سے واقفیت نہایت ضروری ہے اور جہاں جہاں وہ چیز رائج ہے یا پائی جاتی ہے ان لوگوں کی رائے اس چیز کی وضاحت کے لئے نہایت کارآمد ومفید ہوتی ہے لہٰذا ہم سب سے پہلے قیاس کا لغوی واصطلاحی مفہوم اور فقہاء واصولیین کی تعاریف کے اسالیب بیان کریں گے۔

فصل نمبر ا:۔ قیاس کی لغوی بحث اوراس کے مفاہیم

قیاس عربی زبان کا لفظ ہے اس کا مادّہ قس یقس قساً ہے یہ ایک کثیر المعنی لفظ ہے چنانچہ عربی لغت میں قیاس کے معنی ہیں "تتبع الشئ و طلبه" [ا]

یعنی کسی شی کے پیچھے پیچھے چلنا یا کوئی شی طلب کرنا مندرجہ ذیل شعر میں لفظ قیاس اسی معنی میں استعمال ہوا ہے:

یمشین من قس الاذیٰ غوافلا
لا جعبریاتِ ولا طهاملا [۲]

یعنی: وہ تکالیف کا اندازہ کئے بغیر ہی چلی جا رہی ہیں نہ تو وہ پست قامت ہیں نہ ہی بھاری بھرکم ہیں۔

اور کہا جاتا ہے: "قس السیر" یعنی چلنے میں تیزی دکھانا [۳]

پھر ہڈی کے اوپر والا گوشت نوچ کر کھانے کے لئے اور ہڈی کا مغز نکالنے کے

ا ابن منظور، ابوالفضل جمال الدین محمد بن مکرم، الافریقی المصری، لسان العرب، ادارالاخیار، الریاض سعودی عرب، طبع جدیدہ ۱۴۲۷ھ۔ ۲۰۰۶ء۔ ص ۱۱۔۱۴۱۔

۲ ایضاً۔

۳ لوئس معلوف، المنجد مترجم اردو، دارالاشاعت کراچی پاکستان۔ ص ۸۰۱۔

لئے کہتے ہیں: "**قسـت ماعلی العظم**" [1] کبھی قس کے معنی جستجو کرنا بھی ہوتا ہے جیسے کہا جاتا ہے: "**قس اصواتهم باللّیلِ**" یعنی اس نے رات میں چپکے سے ان کی آوازیں سنیں۔ [2]

جواونٹنی ریوڑ سے الگ تنہا چرنے والی ہواس کیلئے بھی کہا جاتا ہے: "**قست الناقة**"

"**قس یقس**" کے معنی باتیں پھیلانا یا بیان کرنا بھی ہے چنانچہ کہا جاتا ہے: "**قس الحدیث یقسه قساً**" یعنی اس نے خوب باتیں سنائیں۔ [3]

قس یقس کے معنی اونٹ پر پالان کسنا بھی آتا ہے۔ [4]

قیاس کے لغوی معنی تقابل کرنا بھی ہے تاکہ ہر چیز کی مقدار معلوم ہوسکے اسی لئے کہا جاتا ہے:

"**قست هٰذه الورقة بهٰذهِ الورقة**" [5]

یعنی: میں نے اس کاغذ کو اس کاغذ سے Compare کیا۔

قیاس کے معنی دو چیزوں میں مساوات وتناسب اور برابری کی تلاش کرنا بھی ہے چنانچہ کہا جاتا ہے:

"**فلان لایقاس بفلان ای لایساویه**"

یعنی: فلاں شخص کو فلاں شخص پر قیاس نہیں کیا جاسکتا یعنی کہ یہ اس کے مرتبے یا پائے کا آدمی نہیں ہے۔ [6]

ایک عربی شاعر نے "قیاس" کو اپنے اس شعر میں اسی معنی میں استعمال کیا ہے:

خف یـا کـریـم علـیٰ عـرض یدنسـه

مـقـال کـل سـفیـه لایـقـاس بـکـا [7]

---

[1] لوئس معلوف، المنجد مترجم اردو، دارالاشاعت کراچی پاکستان۔ص ۸۰۱۔

[2] ایضاً۔

[3] ایضاً۔ [4] ابن منظور، لسان العرب۔ص ۱۱۔۱۴۱۔

[5] مطالعہ فقہ اسلامی، کوڈ نمبر ۳ ۷ ۹ علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی اسلام آباد۔ص ۱۸۲۔

[6] مطالعہ فقہ اسلامی، کوڈ نمبر ۳ ۷ ۹ علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی اسلام آباد۔ص ۱۸۲۔

[7] الشوکانی، محمد بن علی بن محمد، ارشاد الفحول دار الفکر بیروت لبنان ص۔ا، ۲۹۵۔۱۴۱۲ھ/ ۱۹۹۲ء تحقیق: محمد سعید البلاری۔

علامہ ابن حاجب رحمۃ اللہ علیہ نے بھی قیاس کے لغوی معنی ''مساوات'' کو ہی قرار دیا ہے۔ [1]

اور کہا گیا ہے کہ (قیاس) ''اقیسہ قیساً و قیاساً'' سے مصدر ہے جس کے معنی ہیں (بیان کرنا یا رائے کا اظہار کرنا) [2]

اسی سے ''قیس الرای'' یعنی رائے کا برملا اظہار کرنا، بنا ہے چنانچہ امرالقیس ''عربی ادب کا ایک بڑا نام ہے اسے بھی امرأ القیس اسی لئے کہا جاتا ہے کہ وہ اپنی شاعری میں اپنے جذبات اور رائے کا برملا اظہار کرتا ہے۔ [3]

امام بزدوی رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں:

اماالثابت بظاهر صيغته فاالتقدير، يقال قسِ النعلَ بالنعلِ اى احزه به و قدره به وذالک ان يلحق الشئى بغيره فيجعل مثله و نظيره [4]

یعنی ''ظاہری لغوی معنی تو مطابقت پیدا کرنا ہے جیسے کہ کہا جاتا ہے کہ اس چپل کو اس چپل سے ناپ لو یعنی اس جیسی اور اسی سائز کے مطابق بنادو''

علامہ الصیرفی کہتے ہیں:

القياس فعل القائس، وهو مصدر قست الشئى قياساً [5]

قیاس، قائس (قیاس کرنے والے) کا فعل ہے اور مصدر ہے جیسے میں نے کسی چیز کو قیاس کیا۔

امام سرخسی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

''القياس فهو التقدير، اى قدره به، يقال: قس النعل بالنعل وقاسَ الطبيب الجرح اذا سبره بالمسبار ليعرف مقدار غوره''

---

[1] السبکی علی بن عبدالکافی، الابھاج فی شرح المنہاج، دارالکتب العلمیہ، بیروت طبع اولیٰ ۱۴۰۴ھ ص۔۳۔۳۔

[2] الاخیسکی حسام الدین محمد بن محمد بن عمرالامام الشیخ الحسامی مع شرحہ النامی قدیمی کتب خانہ کراچی، پاکستان۔ص۲۰۲۔

[3] ایضاً

[4] الشوکانی ارشادالفحول۔ص ا۔۲۹۵۔

[5] البحرالمحیط: ص۶۔

یعنی: قیاس تقدیر کا نام ہے یا اس کے ذریعے مطابقت پیدا کرنا، جیسے کہ کہا جاتا ہے اس چپل کو اس چپل سے ناپ لو اور طبیب نے زخم کا اندازہ کرنے کیلئے جب آلہ (گہرائی ناپنے والا) سے گہرائی ناپی۔ [1]

ایک شاعر کہتا ہے:

فَهُنَّ بالأیدی مقیساته
مقدّرات ومُخیطاته [2]

یعنی: وہ ہاتھوں سے ناپنے پھر برابر کرنے اور پھر سینے والی ہیں۔

چنانچہ ایک شاعر کہتا ہے:

اِذا قاسها الآسی النطاسی ادبرت
غثیثها از دادو هیا هزو مها [3]

یعنی: جب ماہر طبیب نے اس کے زخم کا اندازہ کیا اور اس کا گڑھا اور کشادہ ہو گیا۔

علامہ اسنوی رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں:

القیاس والقیس مصدران لقاس، بمعنی قدر، یقال: قاس الثوب بالزراع یقسیه قیساً و قیاساً اذا قدره به [4]

یعنی: قیاس اور قیس دونوں ''قاس'' کے مصدر ہیں بمعنی ''ناپنا'' کہا جاتا ہے کہ اس نے گز کے ساتھ کپڑا ناپا۔ اس نے ناپا اور ناپنا جب ہے کہ جب وہ اندازہ کرے۔

---

[1] الحنفی البز دوی، علی بن محمد، ابوالحسن، اصول البز دوی، مطبع جاوید پریس کراچی پاکستان، ص ۲۴۸ ☆ نیز دیکھیں: کشف الاسرار، امام علاؤ الدین عبدالعزیز احمد البخاری جز۳، ص۲۳۷، (متوفی ۷۳۰ھ) دارالکتاب الاسلامی، القاہرہ۔

[2] ایضاً۔

[3] السرخسی، محمد بن احمد بن ابی سہل، الامام، ابوبکر، اصول السرخسی قدیمی کتب خانہ کراچی پاکستان، ص۲۔۱۴۱۔

[4] المقدسی، عبداللہ بن احمد، ابن قدامہ، ابومحمد، روضۃ الناظر وجنۃ المناظر جامعہ، الامام محمد بن سعود، ریاض سعودی عرب، طبع ثانی ۱۳۹۹ھ ص۔۲۷۵، تحقیق: د۔عبدالعزیز عبدالرحمٰن السعید۔

متنبّی کے اس شعر کو دیکھئے!

بـمـن اضرب الامثال ام مـن اقیسـه

الیک واهل الـدهـر دونک والدهـر [1]

یعنی: کس چیز سے تیرے حسن کی مثال دوں اور کس پر تجھے قیاس کروں ایک طرف سارا جہاں اور ایک طرف تو ہے۔

علامہ ابوالحسن الجرجانی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

"القیاس فی اللغة، عبارة عن التقدیر، یقال قست النعل بالنعل اذا قدرته وسویته، وهو عبارة عن ردّالشئ الیٰ نظیره" [2]

قیاس کا ایک معنیٰ "**رد الشئ الیٰ نظیره**" بھی ہے یعنی کسی چیز پر اس کے (ہم مثل وہم شکل) کا حکم لگانا کسی علت کے سبب۔

امام عبیداللہ بن مسعود رقم طراز ہیں:

"هـو فـی الـلـغة ، التـقـدیـر والـمساواة، یقال: قست النعل باالنعل ای قدرتها بها، وفلان بفلان ای لایساوی" [3]

جیسا کہ سیبویہ کہتے ہیں:

الا ابـلـغ الـقـیـاس قیـس بـن نـوفـل

وقیـس ابـن اهبـان و قیـس بـن خـالد [4]

سنو! سب سے زیادہ قیاس کی خبریں قیس بن نوفل نے دی ہیں حالانکہ ابن اہبان اور ابن خالد نے بھی قیاس کئے ہیں۔

ابن مقلہ نے اپنی کتاب "البرہان" میں لکھا ہے:

---

[1] الاسنوی، عبدالرحیم، جمال الدین، الامام نهایة السول شرح منهاج الوصول دارالکتب العلمیہ، بیروت لبنان۱۴۲۰ھ/ ۱۹۹۹ء حصہ۔۴۔

[2] الزبیدی، مرتضیٰ محمد، السید، امام اللغة، تاج العروس، دارصادر، بیروت لبنان، ۱۳۸۶ھ/ ۱۹۶۶ء، حصہ۔۴۔

[3] الحنفی، الجرجانی، الحسینی، علی بن محمد بن علی، الشریف، السید، ابوالحسن، التعریفات، دارالکتب العلمیہ بیروت لبنان ۱۴۲۱ھ/ ۲۰۰۰ء، ص۱۸۱۔

[4] الحنفی، عبیداللہ بن مسعود، امام، صدرالشریعہ، التوضیح مع التلویح، قدیمی کتب خانہ کراچی، ص۲۔۱۱۲۔

"القیاس فی اللغة: التمثیل والتشبیه" [۱]

لغت میں قیاس، مثال بیان کرنے یا تشبیہ دینے کو کہتے ہیں۔

الماوردی اور الرویانی "کتاب القضاء" میں لکھتے ہیں:

"القیاس فی اللغة ماخوذ من المماثلة، یقال: هٰذا قیاس هٰذا ای مثله" [۲]

قیاس لغة میں مماثلت سے ماخوذ ہے کہا جاتا ہے: یہ (شی) اس (شی) کی طرح ہے یعنی ہم مثل ہے۔

قیاس کا معنی ناپنا بھی آتا ہے: جیسا کہ کہا گیا ہے: **قست الارض بالمتر** (میں نے میٹر سے زمین کو ناپا)۔ [۳]

اور یہ شعر دیکھئے!

اذا نحنُ قایسنا الملوک الی العُلا

وان کرموالم یستطعنا المقایس [۴]

یعنی: جب ہم بادشاہوں کے مراتب کا اندازہ کریں تو ہم انکے عزت و احترام کی وجہ سے ان کے مرتبے کو ناپ نہیں سکتے۔

اگر قیاس کو (**قاس یقیس**) سے مشتق مانا جائے تو اس کے معنی "آگے بڑھنا بھی آتا ہے" جیسے **قاس القوم** (لوگ آگے بڑھے) یا۔ **یقوسهم قوساً: ای سبقهم** [۵]

اگر قیاس کا مادہ (القیسُ) ہو تو اس کے معنی نیزہ مارنا یا دوڑنا بھی ہے۔ لہٰذا قیاس، کسی مشکل مسئلہ میں عقل ورائے کا نیزہ مار کر اسے حل کرنے کو کہیں گے۔ [۶]

---

۱ البحر المحیط فی اصول الفقه للزرکشی، بدرالدین محمد بن بهادر بن عبداللہ الشافعی متوفی ۷۹۴ھ، ص۶ جز: ۵ وزارة الاوقاف، دولة الکویت۔ قام ب تحریرہ، عبدالستار ابوغدہ۔

۲ ایضاً۔

۳ ابراہیم مصطفیٰ، ۲۔الزیات، احمد حسن، ۳۔حامد، عبدالقادر، ۴۔نجار، محمد علی المعجم الوسیط، مطبع مجموع اللغة العربیہ، ابوظہبی، الجزء الثانی۔

۴ الزبیدی، تاج العروس، حصہ ۴۔ ۵ لزبیدی، تاج العروس، حصہ۔۴۔

۶ اللبانی، الشرتونی، الخوری، سعید، اقرب الموارد فی فصح العربیة والشوارد، ج ۴، دارالاسوہ طہران، ایران، ۱۴۱۶ھ۔ الفیروزآبادی، القاموس المحیط، داراحیا التراث العربی بیروت لبنان، ۱۴۱۲ھ/۱۹۹۱ء۔

اگر قیاس کا مادہ باب تفعیل سے (تقیس) ہوتو اس کے معنی ہوں گے (تشبہہ ''ہم مثل ہونا'' جیسے کہ کہا جاتا ہے هٰذا قياس ذالك یعنی یہ اس کے مشابہہ ہے جب کہ (اذا كان بينهما مشابهة) ان دونوں کے درمیان کوئی مشابہت ہو۔ [1]

کبھی کبھی یہ لفظ ''اقتداء'' کے لئے بھی آتا ہے جیسے:

فلان يقتاس بابيه اقتياساً اى: يسلك سبيله، ويقتدى به: [2]

کبھی قیاس کا معنی ''اعتبار'' بھی ہوتا ہے جیسے:''**قست الشئی اذا اعتبرت**'' [3] اوراس حدیث میں بھی اعتبار ''قیاس'' کے معنی میں مستعمل ہے۔

''**اِعتبروا الصاحبَ بِالصاحب**'' [4]

یعنی آدمی کو اسکے ہم نشیں سے قیاس کرو۔

قائس: وہ شخص جو ''قیاس'' کا عمل انجام دیتا ہے۔ چنانچہ:

ابن منظور افریقی لکھتے ہیں:

''**وفی حديث الشعبی'' انه قضى بشهادة القائس مع يمين المشجوج، اى الذى يقيس الشجه ويتعرف غورها بالميل الذى يدخله فيها ليعتبرها**'' [5]

یعنی: شعبی کی روایت میں ہے کہ آپ نے قائس کی شہادت پر مجروح کی قسم کے ساتھ فیصلہ فرمایا یعنی جو زخم کا اندازہ لگائے اس کی گہرائی کو اُس سلائی سے معلوم کرے جسے زخم میں اس غرض سے داخل کیا جاتا ہے۔

مقیاس: وہ آلہ کہ جس کے ذریعے ''قیاس'' کا عمل انجام پائے جیسے: بالشت، گز، میل وغیرہ ابن منظور کہتے ہیں۔ والمقياس ما قيس به۔ [6]

---

[1] الخوری سعید، اقرب الموارد فی فصح العربیۃ والشوارد ج۔۴۔

[2] الخوری سعید، اقرب الموارد فی فصح العربیۃ والشوارد ج۔۴۔

[3] لسان العرب۔ص۔

[4] کنز العمال۔ کتاب الحظر والاباحة۔ ج۔۱۱ص۸۹ موئسۃ الرسالۃ۔ بیروت۔ لبنان۔

[5] لسان العرب، ص۔ ۔

[6] فیروز الدین، الحاج مولوی، فیروز اللغات اردو، فیروز سنز P.C لاہور ۲۰۰۵ء۔

اردو لغت میں قیاس کے معنی ہیں:

جانچ، اندازہ، اٹکل، تخمینہ، دین، رائے، سوچ و بچار، گمان کرنا تصور کرنا اور ماننا۔ [1]
انگلش میں قیاس کے معنی ہیں Measurement (ناپنا) جس چیز سے ناپا جائے اسے مقیاس کہتے ہیں۔ [2]
اگر قیاس کا لفظ ''قایس یقایس'' سے ہے تو اس کا معنی ہوگا Comparison (تناسب) پیدا کرنا قیاس کا معنی Rule (قاعدہ) بنانا بھی ہے۔ [3]
اگر قیاس کا لفظ ''قاس یقیس'' سے ہے تو اس کا معنی To Swagger (حکم دینا یا حکم لگانا) ہوگا (۳۸) اور مقایستہ کے معنی ہوتے ہیں Estimation (اندازہ لگانا) اور وقس علیہ کا معنی and so forth (وغیرہ وغیرہ یا وقس علی ھذا)۔ [4]

قیاس کی تعدی:

قیاس کا فعل کبھی ''علیٰ''، کبھی ''الیٰ'' اور کبھی ''با'' کے ساتھ متعدی بھی ہوتا ہے۔ جب ''علیٰ'' کے ساتھ متعدی ہوگا تو معنی میں بنا پائی جائے گی جب ''الیٰ'' کے ساتھ متعدی ہوگا تو معنی میں ''ضم اور جمع'' کا مفہوم پایا جائے گا اور جب ''ب'' کے ساتھ متعدی ہوگا تو معنی میں ''تقدیر'' کا مفہوم پایا جائے گا۔ [5]
چنانچہ علامہ تفتازانی لکھتے ہیں:

> **وقد تعدی بعلی بتضمین معنی الابتناء کقولھم: قاس الشئ علی الشئ** [6]
>
> یعنی: لغت میں قیاس کا لفظ ''با'' اور ''علیٰ'' کے ساتھ متعدی ہوتا ہے۔ کبھی ''علیٰ'' سے متعدی ہو کر ''ابتناء'' کے معنی کو شامل ہوتا ہے۔ جیسے ایک چیز کو دوسری چیز پر بنا کیا۔

---

[1] الیاس انطون الیاس، قاموس الحبیب، (عربی انگلش) دارالجیل، بیروت، لبنان ۱۹۷۸ء، ص۔۴۰۰۔
[2] ایضاً۔ [3] ایضاً۔
[4] ایضاً۔ [5] السعدی، المباحث العلۃ فی القیاس، ص ۱۶۔
[6] التلویح علی التوضیح، ج ۲، ص ۵۔

علامہ اسنوی (متوفی ۷۷۲ھ) فرماتے ہیں:

وھو یتعدی بالباء کما مثلناہ بخلاف المستعمل فی الشرع، فانه یتعدی بعلی لتضمنه معنی البناء والحمل [۱]

یعنی: یہ لفظ (قیاس) ''باء'' سے متعدی ہوتا ہے بخلاف شرعی استعمال کے کہ اس میں ''علیٰ'' سے متعدی ہوا ہے کیونکہ وہ ''بنا'' اور ''حمل'' کے معنی کو شامل ہے۔

قیاس کی لغوی تفہیم کا تجزیہ:

مندرجہ بالا تمام معانی پر غور کرنے سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ لفظ قیاس جن جن معانی میں بھی مستعمل ہوا ہے ان میں کوئی نہ کوئی مناسبت وقربت ضرور پائی جاتی ہے اور تمام معانی و مفاہیم ''تقدیر و مساوات'' کے گرد ہی گھومتے نظر آتے ہیں۔ [۲]

لفظ ''قیاس'' حقیقی اعتبار سے دو معنوں میں یا ایک حقیقی اور ایک مجازی معنی میں بیک وقت استعمال ہوسکتا ہے یا نہیں! تو اس میں علماء اصول کا اختلاف ہے چنانچہ:

(الف) بعض علماء کا خیال ہے کہ ''قیاس'' کا لفظ ''تقدیر'' اور ''مساوات'' کے دونوں معنی میں مشترک ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ''قیاس'' کا لفظ ان دونوں معنوں میں ایک ساتھ ہی استعمال ہوتا ہے۔ اور استعمال کے اعتبار سے ''اصل'' تو حقیقتاً ہی ہے۔

(ب) بعض دوسرے علماء کا کہنا ہے کہ لفظ ''قیاس'' کا حقیقی معنی تو ''تقدیر'' ہے البتہ مجازاً ''مساوات'' کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ''مساوات'' (لازم ہے) اور ''تقدیر'' (ملزوم ہے) یعنی دونوں لازم اور ملزوم ہیں اور کسی بھی لفظ کا استعمال معنی لازم میں مجازاً ہی ہوتا ہے۔ حقیقتاً نہیں ہوتا۔

(ج) علماء کے تیسرے گروہ کے مطابق کوئی بھی لفظ صرف معنوی اعتبار سے ہی مشترک ہوسکتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کسی لفظ کا دو حقیقی اور دو مجازی معنوں میں ایک ساتھ استعمال

---

۱ الأسنوی علی البیضاوی حاشیۃ التقریر والتحبیر، ج ۲، ص ۲۰۸۔

۲ السعدی، المباحث العلۃ فی القیاس، ص۔ ۱۶۔

ہونا اصل کے خلاف ہے۔ کیونکہ اشتراک لفظی ''معنی موضوع لہ'' کی تعداد اور قرائن کی تعداد کا تقاضا کرتا ہے۔ کیونکہ جب بھی لفظ کا کوئی معنی مراد لیا جائے گا تو وہ قرینہ طلب کرے گا۔ جبکہ حقیقی معنی میں ''عدم تعداد'' ہی اصل ہے۔ اور جب کسی لفظ کو مجازاً کسی معنی میں استعمال کریں گے تو وہ بھی قرینہ چاہتا ہے ۔ جبکہ کلام میں ''اصل'' حقیقت ہے جسے قرائن کی ضرورت نہیں ہوتی ہے۔ جب اشتراک لفظی ومجازی ممنوع ٹھہرا تو لازماً اشتراک معنوی ثابت ہوا اور یہی اولیٰ وافضل ہے۔ کیونکہ یہ قرائن اور موضوع لہ کی تعداد کا محتاج نہیں ہے۔ امام کمال ابن ھمام نے اسی کو ترجیح دی ہے۔ [1]

عمر سلیمان الأشقر کی رائے:

وہ لکھتے ہیں:

اِنّنی اَمیل اِلیٰ کونه مشترکاً لفظیاً، اذا المشترک المعنوی لابدفیه من قدر مشترک بین التقدیر والمساواة، والمساواة هنا لازمه، فالقول بالاشتراک اللفظی أصحُّ لأن نوعاً من النقل، شاع اللفظ فی المنقول الیه، حتی عاد حقیقته عرفیه، فحصل الاشتراک اللفظی [2]

یعنی: میرا رجحان اس کے مشترک لفظی ہونے کی طرف ہے کیونکہ مشترک معنوی کیلئے اندازہ اور برابری کے معنی کے درمیان ایک قدر مشترک کی ضرورت ہے۔ اور برابری لازم ہے۔ اس لئے اشتراک لفظی کی بات زیادہ صحیح ہے۔ کیونکہ اس میں نقل کی ایک قسم ہے کہ لفظ منقول الیہ کیلئے مشہور ہوگیا اور ایک عرفی حقیقت بن گیا۔ اس طرح اشتراک لفظی حاصل ہوگیا۔

---

[1] القیاس بین مویدیہ و معاوضیہ عمر سلیمان الاشقر، ص۱۱، الدار السّلفیہ، الکویت، طبع اولی، ۱۳۹۹ھ/ ۱۹۷۹ء) ☆ نیز دیکھیں: تیسیر التحریر ص۲۶۳، جلد۳۔

[2] القیاس بین مویدیہ و معاوضیہ عمر سلیمان الاشقر، ص۱۱، الدار السّلفیہ، الکویت، طبع اولی، ۱۳۹۹ھ/ ۱۹۷۹ء) ☆ نیز دیکھیں: تیسیر التحریر ص۲۶۳، جلد۳۔

بہر حال علماء اصول نے قیاس کے لغوی معنی کومختلف الفاظ وعبارات کے ساتھ اپنی کتابوں میں درج کیا ہے۔ مجموعی طور پر لغت کے اعتبار سے لفظ قیاس کا سات معانی پر اطلاق ہوتا ہے۔

۱۔ التقدیر جیسے قِسْتُ الثوبَ بالزراعِ
یعنی: میں نے گز کے ساتھ کپڑا ناپا۔

اندازہ کرنا اور ناپنا برابری کومستلزم ہے یعنی قیاس مساوات کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے کبھی ملزوم کے لازم پر اطلاق کی وجہ سے مجاز لغوی کے طور پر اور کبھی حقیقت عرفی کے طور پر۔ چنانچہ امام آمدی، امام اسنوی اور جمہور اُحناف کا یہی مذہب ہے۔

۲۔ کبھی لفظ قیاس کا اطلاق معنی مشترک کیلئے ہوتا ہے یعنی التقدیر والمساواۃ کیلئے یا دونوں کے مجموعہ کیلئے۔ چنانچہ عثمان عمر بن ابوبکر جمال الدین ابن حاجب (متوفی ۶۴۶ھ) کا یہی مذہب ہے۔

۳۔ کبھی کبھی قیاس ''استعلام القدر اور التسویۃ فی المقادیر'' کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے۔
چنانچہ امام ابن ہمام حنفی کا یہ مذہب ہے۔

۴۔ بعض علماء کا خیال ہے کہ قیاس ''اصابۃ'' سے ماخوذ ہے۔

۵۔ بعض نے کہا ہے کہ قیاس کا معنی ''اعتبار'' ہے۔

۶۔ بعض کے نزدیک قیاس سے مراد ''تمثیل وتشبیہ'' ہے۔

۷۔ اور کچھ لوگ اس سے ''مماثلت'' مراد لیتے ہیں۔

اگر دقت نظری سے دیکھیں تو مندرجہ بالا تمام معانی قریب المعنی ہیں۔ اعتبار، تسویہ، تمثیل، تشبیہ اور مماثلت کا تقریباً ایک ہی معنی ہے۔ تقدیر اور اصابہ کا معنی بھی ایک ہی ہے یا قریب المعنی ہے۔ ان سات کو تین میں بھی بیان کیا جاسکتا ہے۔ تقدیر، اصابہ اور تسویہ۔ [۱]

احادیث میں لفظ قیاس:

نبی ﷺ اور صحابہ کرام علیہم الرضوان نے بھی لفظ ''قیاس'' کو اپنے کلام میں لغوی معنی میں استعمال کیا ہے۔ مثال:

---

[۱] عبدالحکیم عبدالرحمٰن أسعد السعدی مباحث العلۃ فی القیاس، ص ۱۶ وما بعد دار البشائر الاسلامیہ ۱۴۰۶ھ/۱۹۸۶م۔

(الف) **عن عبداللّٰہ بن عمر و بن العاص رضی اللّٰہ عنہما قال: توفی رجل، ممن ولد بالمدینۃ، فصلی علیہ النبی ﷺ فقال: ”یالیتہُ مات فی غیر مولدہِ“ فقال رجل من الناس: ولم یارسول اللّٰہ؟ قال: ان الرجل اذا مات فی غیر مولدہ“ قیس لہ من مولدہ الیٰ منقطع اثرہ فی الجنۃ“** [1]

عبداللہ بن عمرو بن عاص رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ایک آدمی کی، جس کی ولادت مدینہ میں ہوئی تھی، وفات ہوگئی۔ آپ ﷺ نے نماز جنازہ پڑھائی۔ پھر فرمایا: کاش! یہ اپنی جائے پیدائش کے سوا کہیں اور مرتا۔ ایک شخص نے کہا؛ یارسول اللہ! ایسا کیوں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: جب آدمی اپنی جائے پیدائش کے علاوہ کہیں اور مرتا ہے تو جائے پیدائش سے جائے وفات تک کی مسافت کا اندازہ کر کے جنت میں اسے اتنی ہی جگہ دی جاتی ہے۔

(ب) **عن ابن عمر رضی اللّٰہ عنہما ان رجلاً سال النبی ﷺ من این یحرم؟ قال: مھل اھل المدینۃ من ذی الحلیفۃ، ومھل اھل الشام الحجفۃ، ومھل اھل الیمن یلملم، ومھل اھل نجد من قرنٍ“. قال ابن عمر رضی اللہ عنہا: ”وقاس الناس ذات عرق بقرن“** [2]

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک آدمی نے رسول اللہ ﷺ سے پوچھا کہ احرام کہاں سے باندھا جائے؟ فرمایا: اہل مدینہ کا مقام احرام ذوالحلیفہ ہے اور اہل شام کا جحفہ اور اہل یمن کا یلملم اور اہل نجد کا قرن ہے۔ ابن عمر رضی اللہ عنہما کہتے ہیں۔ لوگوں نے ذات عرق کا اندازہ قرن سے کیا۔

---

[1] النسائی، کتاب الجنائز۔ [2] مسند احمد، کتاب الحج۔

(ج) **عن ابی سعید الخدری رضی اللّٰہ عنہ قال: "اجتمع ثلاثون بدریا من اصحاب رسول اللّٰہ ﷺ فقالوا: تعالوا حتی نقیس صلاۃ رسول اللّٰہ ﷺ فیما لم یجھر فیہ من الصلاۃ، فما اختلف منھم رجلانِ ، فقاسوا قراء تہ فی الرکعۃ الاولیٰ من الظھر بقدر ثلاثین آیۃ، وفی الرکعۃ الاخری قدر النصف من ذالک، وقاسوا ذلک فی العصر علی قدر النصف من الرکعتین الاخیرین من الظھر"** [1]

حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے تیس بدری صحابہ اکٹھے ہوئے اور کہا کہ آؤ ہم سری نماز میں رسول اللہ ﷺ کی نماز کی مقدار کا اندازہ کریں۔ اس امر میں کسی نے اختلاف نہیں کیا۔ انہوں نے ظہر کی پہلی رکعت میں تیس آیتوں کی تلاوت کا اندازہ کیا اور دوسری رکعت میں پندرہ کا اور عصر میں ظہر کی آخری دورکعتوں کا۔

قیاس کا اصطلاحی مفہوم:

جیسا کہ قیاس کے لغوی مفاہیم سے یہ بات واضح ہوچکی ہے کہ: کسی چیز کا اندازہ کرنے، یا دوچیزوں میں مطابقت پیدا کرنے اور مساوات و برابری پیدا کرنے کو قیاس کہتے ہیں۔

اصطلاحاً ایک مسئلہ جو کہ قرآن وسنت اور اجماع سے ثابت شدہ نہ ہو (اس کا حکم معلوم نہ ہو) اس کو ایک دوسرے مسئلہ (جس کا حکم قرآن وسنت یا اجماع سے ثابت ومعلوم ہوتا ہے) پر قیاس کرتے ہیں۔ یعنی اس کا حکم اس پر بھی جاری کردیتے ہیں جس کا حکم معلوم نہ ہو علت یعنی وجہ یا سبب ایک ہونے کی وجہ سے اسی کو قیاس کہتے ہیں۔ چنانچہ قیاس کی مختلف اقسام کی وجہ سے قیاس کو کسی ایک تعریف تک محدود کرنا ممکن نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ جمہور علماء

---

[1] ابن ماجہ، کتاب الصلوٰۃ۔

اصول نے قیاس کی جو اصطلاحی تعریفات کی ہیں ان کی عبارتوں اورالفاظ میں کافی اختلاف پایا جاتا ہے۔ [1]

لہٰذا قیاس کی اصطلاحی تعریفات ذکر کرنے سے پہلے دو باتوں کا جاننا ضروری ہے۔

۱۔ قیاس کی تعریف ممکن ہونے میں علماء اصول کے دو گروہ ہیں:

گروہ اول:

اس گروہ میں شامل علماء اصول کا خیال ہے کہ قیاس کی ذاتی اور حقیقی تعریف ممکن ہی نہیں ہے کیونکہ ''قیاس'' کسی خاص و معین شی یا ذات کا نام نہیں ہے۔ بلکہ مختلف معانی و مفاہیم اور حقائق میں سے جو بھی کسی کے ذہن میں آجائے وہ قیاس ہے۔ لہٰذا قیاس کی رسمی تعریف تو کی جاسکتی ہے مگر حقیقی نہیں کی جاسکتی۔ [2]

چنانچہ امام الحرمین امام الجوینی لکھتے ہیں:

> **واما مانریٰ فیہ ختم الفصل بہ فشیان: احدھما: انا اذا انصفنا لم نر ماقالہ القاضی حداً، فان الوفاء بشرائط الحدود لشدید، وکیف الطمع فی حد مایترکب من النفی والاثبات والحکم والجامع؟**
>
> **فلیست ھذہ الاشیاء مجموعۃ تحت خاصیۃ نوع، ولا تحت حقیقۃ جنس وانما المطلب الاقصیٰ رسم "یؤنس الناظر بمعنی المطلوب، والا: فالتقاسیم التی ضمنھا القاضی کلامہ تجانب ضاعۃ الحد، فھذا ممالا بدمن التنبہ لہ، وحق المسئول عن ذالک: ان یبین بالواضحۃ ان الحد غیر ممکن وان الممکن ماذکرناہُ** [3]

---

[1] السعدی، المباحث العلۃ فی القیاس، ص ۲۱۔ [2] السعدی، المباحث العلۃ فی القیاس، ص ۲۰۔

[3] الجوینی، عبدالملک بن عبداللہ بن یوسف ابو المعالی، البرھان فی اصول الفقہ الوفاء، الضورہ مصر، طبع رابع ۱۴۱۸ھ ص۔ ۴۸۷، تحقیق: د۔ عبدالمعظم محمود الدیب۔

یعنی: بہر حال ہم دو چیزوں پر اس فصل کو مکمل کرتے ہیں۔ایک تو یہ کہ جب انصاف سے فیصلہ کریں تو جو کچھ قاضی نے کہا ہے وہ صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ تعریف کرتے ہوئے اس کی شرائط کا پورا کرنا ضروری ہے۔ ایسی تعریف کا کیا مقصد ہوسکتا ہے جو نفی و اثبات اور حکم و جامع سے مرکب ہو۔ کیونکہ یہ چیزیں کسی خاص نوع کے تحت جمع نہیں ہوئی ہیں نہ ہی کسی حقیقی جنس کے تحت جمع ہوئی ہیں لہٰذا اسکا مطلب رسمی ہوگا۔ یعنی دیکھنے والا کہ جو قاضی کی بیان کردہ تعریف کو متضمن ہے وہ تعریف کو ضائع کرنے کے مترادف ہے اور انکے لئے اس میں انتباہ ہے اور وہ اس بات کے جوابدہ ہیں کہ واضح کریں کہ تعریف ناممکن ہے۔ اور جو کچھ ممکن ہے وہ ہم کہہ چکے ہیں۔

گروہ ثانی:

جمہور علماء اصول کی رائے ہے کہ قیاس کی تعریف ممکن ہے۔ کیونکہ قیاس ایک امر اصطلاحی ہے۔جس اصطلاح میں بھی اہل فن اسکو استعمال کریں گے وہی اس کی حقیقت ہوگی۔

۱۔ قیاس کی تعریفات کو بیان کرنے سے قبل، ان تعریفات کی عبارات و الفاظ میں پائے جانے والے اختلاف کے سبب کو جاننا بھی ضروری ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ قیاس مستقل دلیل ہے یا کسی مجتہد کا فعل ہے؟ اس میں بھی علماء اصول کے دو گروہ ہیں:

گروہ اول:

اس گروہ میں شامل علماء اصول کا موقف ہے کہ قیاس مجتہد کا فعل ہے۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں: اوّلاً: صحابہ کرام اور تابعین کے آثار سے لگتا ہے کہ قیاس فعل مجتہد ہے جیسا کہ:

سیدنا عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے سیدنا ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کو یہ خط لکھا:

الفهم الفهم فيما ادلی الیک ممالیس فی قرآن ولا من سنة، ثم قایس الامور عند ذالک...... الخ۔

یعنی: جب کوئی نئی بات تمہارے پاس آئے جس کا حل قرآن وسنت

میں نہ ہوتو اس میں غور کرو پھر باقی امور کو (قیاس) کرو (اپنی رائے سے) حل کرو۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ جہاں نص موجود نہ ہو (تشابہہ) پایا جائے کسی منصوص علیہ کے ساتھ تو وہی حکم لگا دو یہ فعل مجتہد ہے۔

ثانیاً: حدیث معاذ سے استدلال کرتے ہیں قولہ ''اجتھد رائی'' رای کا معنی ہے قیاس، تو قیاس فعل مجتہد ہوا!

ثالثاً: آیت کریمہ ''فاعتبروا یا اولی الابصار''(الحشر۲۰) سے استدلال کرتے ہیں تو یہاں بھی اعتبار کا مطلب دلائل میں غور وفکر کے بعد حکم لگانا ہے جو فعل مجتہد ہے۔

رابعاً: دو افعال میں (تشابہہ) کی وجہ سے قیاساً ایک سا حکم ثابت ہو یا اصل اور فرع میں علت کے متحد ہونے کی وجہ سے حکم ثابت ہو تو وہ قائسین کا ہی فعل ہوگا جو کہ فعل مجتہد ہے۔

خامساً: السعد نے حاشیہ ابن حاجب میں کہا ہے:

واعلم ان القیاس وان کان من ادلّة الاحکام مثل الکتاب والسنة اِلا أن جمیع تعریفاته واستعمالاته مبنی عن کونه فعل المجتهد [1]

یعنی: یہ بات جان لینی چاہئے کہ قیاس اگرچہ کتاب وسنت کی طرح اُحکام کے دلائل میں سے ہے مگر اس کی تمام تعریفات اور استعمالات اس کے فعل مجتہد ہونے کی خبر دیتے ہیں۔

چنانچہ صاحب مسلم الثبوت کا قول ہے کہ قیاس کو فعل مجتہد کہنا مجازاً رخصت کی شکل ہے۔ اور شارح اس کی علت بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں:

انه حجة الهیة موضوعة من قبل الشارع لمعرفة أحکامه [2]

یعنی: قیاس خدائی حجت ہے جو اُحکامات معلوم کرنے کیلئے شارع نے وضع کی ہے۔

گروہ ثانی:

اس گروہ میں شامل علماء اصول کے نزدیک قیاس نہ صرف مستقل دلیل ہے بلکہ حجت

---

[1] حاشیہ، سعد علی ابن حاجب، ج ۲، ص ۲۰۵۔ [2] فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت، ج ۲، ص ۲۴۷۔

الھیہ ہے جس کو شارع علیہ السلام نے وضع کیا ہے۔ مجتہد اس میں غور کرے چنانچہ ان کا کہنا ہے کہ:

اولا: احکام میں قیاس کی دلالت ثابت شدہ ہے۔ جیسے کہ کتاب وسنت، لہٰذا قیاس مجتہد کی نظر کی محتاج نہیں ہے ہر امر (حکم) میں اللہ نے قیاس وضع کی ہے تاکہ مجتہد غور وفکر سے اللہ کا حکم معلوم کرسکے۔ اب مجتہد غور کرے یا نہ کرے۔

ثانیاً: قیاس امور عظیمہ کی دلیل ہے۔ جس کا علم دوسری نامعلوم شی کا علم عطا کرتا ہے۔ جبکہ مجتہد کا فعل ایسا نہیں ہوتا ہے۔ چنانچہ جو علماء اصول، قیاس کو فعل مجتہد سمجھتے ہیں وہ قیاس کی تعریف کرتے ہوئے قیاس کو الحمل ، الاء ثبات اور التعدیہ سے تعبیر کرتے ہیں۔ اور جو علماء فن قیاس کو مستقل دلیل مانتے ہیں۔ وہ قیاس کی تعریف کرتے ہوئے اس کو المساواۃ یا مایشبہ ذالک سے تعبیر کرتے ہیں [1]

علامہ نظام الدین شاشی رحمۃ اللہ علیہ قیاس کی تعریف یوں کرتے ہیں:

تعدیة الحکم من الاصل الی الفرع بعلة متحدة بینهما ولا تدرک بمجرد اللغة [2]

یعنی: اصل کے حکم کو فرع کی طرف متعدی کرنا اس علت کے سبب جو دونوں میں مشترک ہے اور یہ علت صرف لغت سے نہیں پہچانی جاتی (بلکہ اس کے لئے نہایت باریک بینی چاہئے)

ملا جیون رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

"القیاس فی اللغة التقدیر وفی الشرع تقدیر الفرع بالاصل فی الحکم والعلة" [3]

---

[1] السعدی، المباحث العلة فی القیاس، ص۲۲ تا ۲۴۔

[2] الشاشی، نظام الدین احمد، اصول الشاشی مع احسن الحواشی، قدیمی کتب خانہ کراچی پاکستان، ص ۸۳ ☆ نیز دیکھئے: الدرکانی، نجم الدین، التلقیح شرح التنقیح صدر الشریعہ، دارالکتب العلمیہ، بیروت، لبنان ۱۴۲۱ھ ۲۰۰۱ء ص ۳۳۳۔

[3] حنفی صدیقی ملا جیون احمد بن ابوسعید بن عبیداللہ، علامہ، حافظ، شیخ نور الانوار، طبع مصطفائی لکھنؤ انڈیا ۱۲۸۸ھ ص ۱۹۰ ☆ نیز دیکھئے: نسفی، حافظ الدین عبداللہ بن احمد، الشیخ، الامام، ابوالبرکات، کشف الاسرار علی المناف فی الاصول، مطبعة الکبریٰ الامیریہ، بولاق مصر المحیہ طبع اولیٰ ۱۳۱۶ھ، ص ۲: ۱۱۳۔

یعنی: قیاس لغت میں اندازہ لگانے کو کہتے ہیں اصطلاحِ شرع میں حکم و علت کے اعتبار سے فرع کا اندازہ اصل سے لگانے کا نام قیاس ہے۔

علامہ بیضاوی رحمۃ اللہ علیہ (متوفی ۶۸۵ھ) کہتے ہیں:

"القیاس اثبات مثل حکم معلوم فی معلوم اخر لمشارکته له فی علة حکمه عندالمثبت" [1]

یعنی: قیاس کسی حکم معلوم کی طرح کا حکم، علتِ حکم میں مشارکت کی وجہ سے، کسی دوسرے معلوم میں جاری کرنے کو کہتے ہیں۔

صدرالشریعہ قیاس کی تعریف میں فرماتے ہیں:

بانه اثبات مثل حکم معلوم فی معلوم آخر لمشارکته له فی علّة حکمه عندالمثبت [2]

یعنی: کسی معلوم حکم کی طرح کا حکم، علت حکم میں مشارکت کی وجہ سے، کسی دوسرے معلوم میں ثابت کرنے کو قیاس کہتے ہیں۔

امام ابومنصور ماتریدی حنفی قیاس کی تعریف یوں کرتے ہیں:

ابانة مثل حکم أحد المعلومین بمثل علته فی الآخر [3]

یعنی: کسی معلوم حکم کی علت کی طرح کی علت جہاں پائی جائے وہاں اسی طرح کا حکم ظاہر کرنا۔

اس تعریف کے متعلق علامہ زین الدین قاسم بن قطلو بغا الحنفی (متوفی ۸۷۹) فرماتے ہیں کہ:
اِبــانة اس لئے فرمایا کہ قیاس مظہر ہے اور مثبت یعنی اصل کی دلیل ظاہر ہے اور وہ اللہ ہے۔ (مثل) جب کہیں گے تو انتقال اوصاف کا قول لازم آئے گا۔ اور ایک ہی معنی دو جگہ نہیں آتا۔ اور معلوم چیزوں کا حکم موجود اور معدوم دونوں کو شامل ہے۔ [4]

---

[1] الاسنوی علی البیضاوی، ص......

[2] اصول الفقہ الاسلامی، ص ۲۸۶۔

[3] التحریر، ص ۴۱۷۔

[4] خلاصۃ الأفکار شرح مختصر المنار، ص ۲۲۰، الجامعۃ الاسلامیۃ، صادق آباد، پاکستان۔

علامہ تفتازانی رحمۃ اللہ علیہ رقمطراز ہیں:

مساواۃ الفرع للاصل فی علۃ حکمہ [۱]

یعنی: فرع کو اصل کے حکم میں برابر کرنا (علت مشترکہ کے سبب)

علامہ تاج الدین ابن السبکی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

"القیاس وھو حمل معلوم علی معلوم لمساواتہ فی علۃ حکمہ عند الحامل" [۲]

یعنی: قیاس، قائس کے نزدیک کسی معلوم حکم کو حکم کی علت میں تساوی پائے جانے کی وجہ سے کسی دوسری چیز پر جاری کرنے کو کہتے ہیں۔

علامہ ابن حاجب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

"القیاس مساواۃ فرع لاصل فی علۃ حکمہ" [۳]

یعنی: قیاس حکم کی علت میں فرع اور اصل کے درمیان مساوات کا نام ہے۔

امام شوکانی رحمۃ اللہ علیہ رقمطراز ہیں:

"حمل معلوم علی معلوم فی اثبات حکم اَو نفیہ عنھما بامر جامع بینھما من حکم او صفہ" [۴]

یعنی: کسی معلوم حکم کے حکم کی نفی یا اثبات کو کسی دوسرے (مسئلہ) میں جاری کرنا اس (اَمر) علت کے سبب جو حکماً یا صفۃً دونوں میں مشترک ہے۔

علامہ ابوالحسن بصری رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

"القیاس ھو اثبات الحکم فی الشی بالردّالیٰ غیرہ لاجل علۃٍ" [۵]

---

۱ التفتازانی، سعدالدین مسعود بن عمر، الامام، التوضیح والتلویح، قدیمی کتب خانہ کراچی پاکستان، ص۱۱۲۔

۲ السبکی، تاج الدین، عبدالوھاب ابن السبکی، جمع الجوامع مع حاشیہ البنانی، طبع اصح المطابع، بمبئی انڈیا ص۲:۲۰۲۔

۳ ایضاً۔

۴ الشوکانی، ارشادالفحول، ص: ۲۹۰ ☆ نیز دیکھئے: الغزالی محمد بن محمد حجۃ الاسلام، ابوحامد المستصفیٰ من علم الاصول مطبع مصطفیٰ محمد مصر طبع الاول ۱۳۵۶ھ ۱۹۳۷ء، ص: ۱:۵۴۔

۵ البصری، محمد بن علی بن الطیب، ابوالحسین، المعتمد فی اصول الفقہ، دارالکتب العلمیۃ، بیروت لبنان، طبع اولی ۱۴۰۳ھ ص: ۴:۳:۴۴۳ تحقیق: خلیل المیسر۔

علت مشترکہ کی وجہ سے کسی شی کے بارے میں اس کے غیر کو حکم جاری کرنا، قیاس ہے۔

علامہ ابن رشد کہتے ہیں:

اما القیاس الشرعی فھو: الحاق الحکم الواجب لشئ اِمَّا بالشرع، بالشئی المسکوتِ عنه لشبهه بالشئی الذی اوجب الشرع له ذالک الحکم، اولعلة جامعة بینھما۔ [1]

یعنی: قیاس شرعی یہ ہے کہ شریعت کے مطابق کسی چیز کے واجب حکم کو کسی دوسری ایسی چیز سے ملانا کہ شریعت جس بارے میں خاموش ہے۔ یا تو واجب الحکم چیز سے مشابہت یا دونوں میں کسی مشترک علت کی بنیاد پر۔

علامہ ابن بدران فرماتے ہیں:

"مساواة فرع الاصل فی علة حکمه" [2]

یعنی: فرع کو اصل کے برابر کرنا، یہ برابری اصل کے حکم کی علت میں ہوتی ہے۔

امام ابوزہرہ کا کہنا ہے:

"الحاق امر غیر منصوص علی حکمه بامر اخر منصوص علی حکمه الاشتراک بینھما فی علة الحکم" [3]

یعنی: علت حکم میں اشتراک کے باعث امر غیر منصوص کا حکم امر منصوص کے مطابق بیان کیا جائے۔

---

[1] بدایۃ المجتہد، ص ۵، ج ۱۔

[2] الدمشقی، عبدالقادر بن بدران، العلامہ الشیخ المدخل الی مذہب الامام احمد بن حنبل، موسسۃ الرسالہ بیروت لبنان، طبع ثانی ۱۴۰۱ھ۔۱۹۸۱ء، ص: ۳۰۰، تحقیق: د۔عبداللہ بن عبدالمحسن الترکی۔

[3] محمد، الامام، ابوزہرۃ اصول الفقہ دارالفکر العربی، مصر۔ص:۲۱۸۔

امام الحرمین الجوینی کا قول ہے:

"واما القیاس فھور دالفرع الی الاصل بعلة تجمعھما فی الحکم" [1]

یعنی: فرع کو اصل کی طرف لوٹانا اس علت کے سبب جو دونوں کو حکم میں جمع کرتی ہے۔

قاضی ابوبکر ابن عربی کہتے ہیں:

"انہ حمل معلوم علی معلوم فی اثبات حکم اونفیہ باثبات صفة اونفیھا" [2]

یعنی: کسی معلوم حکم کے (نفی یا اثبات) کوکسی دوسری شی میں جاری کرنا اس کی صفت کے اثبات یانفی کے لئے۔

علامہ شیرازی رقمطراز ہیں:

اِن القیاس، حمل فرع علی اصل فی بعض احکامہ بمعنی یجمع بینھما [3]

یعنی: بعض احکام میں فرع کو اصل پر محمول کرنا مشترکہ معنی (سبب) کی وجہ سے یہ قیاس کہلاتا ہے۔

علامہ شھاب الحسن حنبلی فرماتے ہیں:

"القیاس وھوردالفرع الی الاصل بعلة جامعة بینھما" [4]

---

[1] الجوینی، عبدالملک بن عبداللہ بن یوسف، ابوالمعالی، الورقات ص: ۲۶ تحقیق: د۔عبداللطیف محمد العبد۔

[2] المالکی، المعافری، ابو بکر بن عربی، القاضی، المحصول فی اصول الفقہ، دارالبیارق۔ اردن طبع اول ۱۴۳۰ھ۔۱۹۹۹ء ص: ۱۲۴۔

[3] الشیرازی، ابراہیم بن علی، ابو اسحاق اللمع فی اصول الفقہ، دارالکتب العلمیہ بیروت لبنان طبع اول ۱۴۰۵ھ۔۱۹۸۵ء ص: ۵۲۔

[4] الحنبلی، شھاب الحسن بن الحسن، ابوعلی "رسالہ فی اصول الفقہ المکتبة المکیة مکة المکرّمہ سعودی عرب طبع اول، ۱۴۱۳ھ۔۱۹۹۲ء، ص: ۶۵۔ تحقیق: د۔موفق بن عبداللہ بن عبدالقادر۔

یعنی مشترکہ علت کے سبب فرع کو اصل کی طرف لوٹانا قیاس ہے۔

علامہ شہرستانی لکھتے ہیں:

"ردالمسئلة التی لایوجد فیها نص الی المسئله التی یوجد لها النص، بسبب اشتراکها فی المعنی" [1]

وہ مسئلہ جس کے لئے کوئی نص نہ ہو (کو) ایسے مسئلہ کی طرف لوٹانا جس کی نص موجود ہو، معنی (علت) میں مشترک ہونے کی وجہ سے۔

ڈاکٹر عبدالکریم زیدان کہتے ہیں:

"الحاق مالم یردفیه نص علی حکمه، بماورد فیه نص علی حکمه فی الحکم لاشتراکهما فی علة ذالک الحکم" [2]

یعنی: جس چیز کے بارے میں حکم نازل نہ ہو اس کو اس چیز سے ملانا جس کا حکم موجود ہو، دونوں میں موجود مشترک علت کی بنا پر۔

ڈاکٹر محمد یوسف موسیٰ کہتے ہیں:

"الحاق فرع بأصل فی حکمه، لمساواته له فی علة هٰذا الحکم" [3]

یعنی: اصل کے حکم کی علت میں برابری کی وجہ سے فرع کو اصل کے حکم میں ملانا۔

محمد سلام مدکور کا کہنا ہے:

"الحاق امر لانص فیه من الکتاب او السنة باخر منصوص علی حکمه، وتطبق حکمه علیه لاشتراکهما فی العلة التی شرع لأجلها الحکم" [4]

---

1. الملل والنحل۔
2. زیدان، عبدالکریم، ڈاکٹر، الوجیز فی اصول الفقہ موسۃ الرسالہ، بیروت لبنان ۱۹۸۷ء ص ۱۹۴۔
3. موسیٰ، محمد یوسف ڈاکٹر، المدخل الدارسۃ الفقہ الاسلامی دارالکتاب العربی مصر طبع اول ۱۳۷۴ھ ۱۹۵۴ء ص: ۱۸۴۔
4. مدکور، محمد سلام "المدخل الفقہ الاسلام، دارالنھضۃ العربیۃ، قاہرہ، مصر۔ ۱۳۸۰ھ، ۱۹۶۰ء، ص: ۲۴۸۔

یعنی جس مسئلہ میں کتاب وسنت سے کوئی نص موجود نہ ہو اس کو منصوص مسئلہ کے حکم کے ساتھ ملانا اور ان کے حکم کو باہم تطبیق دینا اس مشترکہ علت کی وجہ سے کہ جس پر شریعت نے حکم نازل کیا ہے۔

علامہ ابن بخار حنبلی (متوفی ۹۷۲ھ) قیاس کی تعریف میں کہتے ہیں:

تسوية فرع بأصل فى حكم من باب تخصيص الشئ ببعض مسمياته [1]

یعنی: فرع کو اصل کے ساتھ تساوی دینا کسی مخصوص شئ کے حکم میں بعض متعین چیزوں کے ساتھ۔

نواب سید محمد صدیق حسن خان بہادر کہتے ہیں:

وتسويته به استخراج مثل حكم المذكور لمالم يذكر بجامع بينهما [2]

یعنی: فرع اور اصل کے درمیان مساوات قائم کرنا حکم مذکور کی مثل حکم تلاش کرتے ہوئے جبکہ دونوں کے درمیان کوئی جامع بھی مذکور نہ ہو۔

علماءِ اصول نے قیاس کی یہ تعریف کی ہے:

القياس ابانة مثل حكم المذكورين بمثل علته فى الآخر [3]

اس تعریف میں آخر سے مراد فرع ہے اور احد المذکورین سے مراد اصل ہے یعنی اصل کی علت کی طرح فرع میں علت کے پائے جانے کی وجہ سے حکم کے مثل حکم ظاہر کرنے کا نام قیاس ہے۔

فقہا کے نزدیک قیاس کی تعریف یہ ہے:

---

[1] مختصر التحریر، ص ۱۸۶، دار الزاحم۔

[2] حصول المامول من علم الاصول، ص ۱۴۳، مطبعہ مصطفیٰ محمد، مصر، ۱۳۵۷ھ/۱۹۳۸ء۔

[3] الجرجانی ''التعریفات''، ص ۱۸۱۔

"والفقهاءُ اذ أخذ و احکم الفرع من الاصل سموا ذالک قياساً" ۱

یعنی: جب فقہا، فرع کا حکم اصل سے اخذ کرتے ہیں تو اس (اخذ) کو قیاس کہتے ہیں۔

قیاس کی تعریف یوں بھی کی گئی ہے:

"القياس والاستدلال طريق لاثبات الاحكام فى العقليات" ۲

یعنی: قیاس اور استدلال ایسا راستہ ہے جس کے ذریعے اپنی رائے اور عقل کے مطابق احکامات کا ثبوت تلاش کیا جاتا ہے۔

علامہ آمدی نے ابو ہاشم اور قاضی عبدالجبار کی تعریفات بھی نقل کی ہیں لیکن انہوں نے ان تعریفات کو غیر جامع قرار دے کر باطل ٹھہرایا ہے۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

"وقال ابو هاشم انه عبارة عن حمل الشى على غيره واجراء حكمه عليه وهو باطل" ۳

یعنی: ابو ہاشم نے کہا ہے کہ قیاس کسی شیء کو اس کے غیر پر محمول کرنے اور اس پر اس کے حکم کو جاری کرنے کو کہتے ہیں لیکن یہ تعریف باطل ہے۔

آگے مزید لکھتے ہیں:

"وقال القاضى عبدالجبار انه حمل الشى على الشى فى بعض احكامه بضرب من الشبه وهو باطل" ۴

---

۱ الاخیسکثی، الحسامی مع شرحہ النامی، ص۲۰۳ ☆ نیز دیکھئے: الخبازی، جلال الدین، عمر بن محمد بن عمر، الامام، ابو محمد المغنی فی اصول الفقہ مرکز الحبث العلمی واحیاء التراث الاسلامی مکۃ المکرّمہ طبع اول ۱۴۰۳ھ، ص۔۲۸۵ تحقیق: د۔محمد مظہر بقا۔

۲ الشیر ازی، الفیر وز آبادی، ابراہیم بن علی بن یوسف، ابو اسحٰق "التبصر ہ فی اصول الفقہ دارالفکر، دمشق، شام، طبع اول، ۱۴۰۳ھ، ص۔ ۴۱۶، تحقیق: ڈاکٹر محمد حسن ہیتو۔

۳ الآمدی، علی بن محمد ابو الحسن الاحکام فی اصول الاحکام طبع قاہرہ مصر ۱۹۶۱م۔ ص۱۶۹۔

۴ الآمدی، الاحکام فی اصول الاحکام، ص۱۶۹۔

یعنی: قاضی عبدالجبار نے کہا ہے کہ قیاس کسی شی کو کسی دوسری شے پر بعض احکام کے اعتبار سے ایک قسم کی مشابہت کے باعث محمول کرنے کو کہتے ہیں لیکن یہ باطل ہے۔

پھر علامہ آمدی نے قیاس کی یہ تعریف بیان کی ہے:

"الاستواء بین الفرع والاصل فی العلة المستنبط من حکم الاصل" [1]

یعنی: اصل کے حکم سے ماخوذ علت کا فرع اور اصل سے معادلہ کرنا

قیاس کی جامع اور صحیح ترین تعریف:

صدر الشریعہ کی تعریف قیاس پر محشی حافظ ثناء اللہ زاہدی نے اعتراض کیا ہے کہ حکم وصف ہے اور وصف کا اکیلے متعدی ومنتقل ہونا محال ہے۔ ورنہ اصل کا حکم سے خالی ہونا لازم آئیگا۔ اسی لئے (توضیح) میں قیاس کی تعریف کرتے ہوئے انہوں نے (المثل) کی قید کا اضافہ کیا ہے یعنی (اثبات حکم مثل حکم الأصل) متأخرین نے اسے قبول کیا ہے جبکہ ابن نجیم نے اس کو رد کرتے ہوئے کہا ہے کہ (مثل) کا حذف واجب ہے (فی مثل حکم میں) کیونکہ فرع کا حکم اصل ہی کا حکم ہے سوائے اس کے کہ وہاں نص اپنے محل میں ہے اور قیاس اس کے غیر ہونے کا پتہ دیتی ہے۔ اسی طرح (بمثل علتہ) کے اندر بھی مثل کو حذف ہونا چاہئے۔ اور ابن نجیم نے قیاس کی تعریف میں اس قول کو ترجیح دی ہے۔

هُوَ تسویة الفرع بالأصل بدلاً عن قوله ابانة مثل حکم [2]

یعنی: فرع کو اصل کے ساتھ حکم میں مساوی قرار دینا قیاس ہے بجائے یہ کہنا کہ اس کے حکم کے مثل حکم جاری کرنا قیاس ہے۔

امام محمد بن حسن البدخشی لکھتے ہیں:

---

[1] الآمدی، الاحکام فی اصول الاحکام، ص ۱۶۹۔

[2] زین الدین قاسم بن قطلوبغا، خلاصۃ الأفکار شرح مختصر المنار، ص ۲۲۰۔

والمختار منها عندالآمدی وابن الحاجب: أنه مساواة فرع لأصل فی علة حکمه [1]

یعنی: ان تعریفات میں سے علامہ آمدی اور ابن حاجب نے اس تعریف کو اختیار کیا ہے (پسند کیا ہے) کہ حکم کی علت میں فرع کو اصل کے برابر قرار دینا۔

علامہ محمد رضا المظفر کے نزدیک قیاس کی بہترین تعریف یہ ہے وہ لکھتے ہیں:

اِنّ خیر التعریفات للقیاس فی رأینا. أن یقال: هُو اثبات حکم فی محلِّ بعلّةٍ لِثبوته فی محلٍ آخَرَ بتلک العِلّة [2]

یعنی: ہماری رائے کے مطابق قیاس کی بہترین تعریف یہ ہے کہ: کسی محل میں کسی علت کے سبب حکم ثابت ہے تو کسی دوسرے محل میں اس علت کے ثبوت کے ساتھ اسی ثابت شدہ حکم کو لاگو کرنا۔

محل اول، مقیس ہے جسے ''فرع'' (نیا مسئلہ) کہتے ہیں۔

محل ثانی، مقیس علیہ ہے جسے ''اصل'' (سابق مسئلہ) کہتے ہیں۔

اور علت مشترکہ کو جامع کہتے ہیں۔

آگے مزید لکھتے ہیں:

ومن هنایظهر أن هذا التعریف افضل التعریفات وأبعدها عن المناقشات [3]

یعنی: اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یہ تعریف تمام تعریفات سے افضل ہے اور بحث ومباحثے سے دور ہے۔

قاضی ابوبکر باقلانی ابن عربی متوفی ۴۰۳ھ کی تعریف کو اکثر فقہاء نے پسند کیا ہے۔ چنانچہ امام

---

[1] شرح بدخشی ص۴، دارالکتب العلمیہ، بیروت، جز، ثالث، طبع اولی، ۱۴۰۵ھ/۱۹۸۴ء۔

[2] اصول الفقہ فی مباحث الالفاظ، ص ۵۲۱، جامعہ علمیہ کراچی۔

[3] اصول الفقہ فی مباحث الألفاظ، ص ۵۲۲۔

محمد غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی بعض تعریفات نقل کر کے انہیں فاسد قرار دیا ہے اور قاضی ابو بکر ابن عربی کی تعریف کو زیادہ جامع اور صحیح قرار دیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

"فقد قیل انہ ردالشی الی الشی بجامع وھٰذا فاسد لان الجامع مجھول والشی لایطلق علی المعدوم وقد یبغی القیاس نفیا و عدما" [1]

یعنی: قیاس کی تعریف میں کہا گیا ہے کہ وہ ایک شی کو دوسری شی کی طرف لوٹانا ہے ایک جامع کے سبب اور یہ فاسد ہے کیونکہ لفظ جامع مجہول ہے اور شی کا اطلاق معدوم پر نہیں ہوتا اور قیاس نفی یا عدم کا اظہار چاہتی ہے۔

آگے مزید لکھتے ہیں کہ:

"والاصحّ ماقالہ القاضی انہ حمل معلوم علی معلوم فی اثبات حکم اونفیہ با ثبات صفۃ اوحکم اونفیھما عنھما" [2]

اور صحیح ترین یہ ہے کہ جو قاضی ابوبکر ابن عربی نے کہا ہے۔ کہ قیاس کسی معلوم حکم کے (نفی یا اثبات) کو کسی دوسری شی میں جاری کرنا اس کی صفت یا حکم کے اثبات یا دونوں کی نفی کے لئے۔

یہ تعریف خاصی جامع ہے مگر مشکل ہے۔ جبکہ امام ابوبکر جصاص (متوفی ۳۷۰ھ) نے اس کی زیادہ آسان تعریف کی ہے۔ وہ کہتے ہیں:

ردّالشئ الیٰ نظیرہٖ بأمرٍ جامعٍ بینھما [3]

---

1. الغزالی، محمد بن محمد بن محمد، حجۃ الاسلام ابو حامد "المنخول فی تعلیقات الاصول دارالفکر، دمشق، شام ۱۴۰۰ھ ص ا۔۳۲۳، تحقیق: د۔ محمد حسن ہیتو۔
2. الغزالی، محمد بن محمد بن محمد، حجۃ الاسلام ابو حامد "المنخول فی تعلیقات الاصول دارالفکر، دمشق، شام ۱۴۰۰ھ ص ا۔۳۲۴، تحقیق: د۔ محمد حسن ہیتو۔
3. الفصول فی الاصول، ص ۲۰۰، ج ۲۔

یعنی: کسی شیٔ (منصوص) کی نظیر پر اشتراک علت کی وجہ سے وہی حکم لگایا جائے جو حکم اصل پر لاگو ہوتا ہے۔ امر جامع سے مراد وہ علت ہے جو دونوں (اصل و فرع) میں مشترک ہو۔

علامہ ماوردی (متوفی ۴۵۰ھ) نے نہایت آسان اور جامع تعریف کی ہے وہ لکھتے ہیں:

"الحاق فرع بأصل فی حکمه لمساواة علته" [۱]

یعنی: فرع کو (حکم میں) اصل کے ساتھ ملا دینا کیونکہ فرع میں وہی علت پائی جاتی ہے جو اصل میں موجود ہوتی ہے۔

امام ابوبکر سرخسی (متوفی ۴۹۰ھ) نے مختصر اور جامع تعریف کی ہے وہ لکھتے ہیں:

رَدُّالشئ اِلیٰ نظیرہٖ [۲]

یعنی: قیاس اس چیز سے عبارت ہے کہ اس شیٔ (کسی مسئلہ کو) اس کی نظیر کی طرف لوٹا دیا جائے

راقم الحروف کی رائے:

راقم الحروف کے خیال میں سب سے زیادہ جامع تعریف امام ابوزھرہ کی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

بأنه الحاق اَمر غیر منصوص علی حکمه بامر آخر منصوص علی حکمه للاشتراک بینهما فی علة حکمه [۳]

یعنی: علت حکم میں مشارکت کے باعث امر غیر منصوص کا حکم امر منصوص کے مطابق بیان کیا جائے۔

متعدد متأخرین علماء نے اس تعریف کو پسند کرتے ہوئے راجح قرار دیا ہے۔ چنانچہ ڈاکٹر عوض احمد ادریس نے لکھا ہے:

هکذا ذهب علماء الاصول فی تعریف القیاس مذاهب شتی

---

[۱] ادب القاضی، ج ۱، ص ۴۹۰۔

[۲] اصول السرخسی، ج ۲، ص ۱۴۲۔

[۳] اصول فقہ، ص ۲۰۹، طبع مصر، ۱۹۵۷ء۔

ولکن التعریف الذی ارجحه من بین هذه التعریفات هو التعریف القائل بأن القیاس هو الحاق امر غیر منصوص علی حکمه بأمر آخر منصوص علی حکمه للاشتراک بینهما فی علة الحکم [1]

یعنی: قیاس کی تعریف میں علماء اصول کے متعدد مذاہب پائے جاتے ہیں لیکن ان تعریفات میں راجح ترین تعریف وہ ہے جس میں تعریف کرنے والے نے یوں کہا ہے کہ قیاس وہ ہے کہ امر غیر منصوص کا حکم امر منصوص کے مطابق بیان کیا جائے حکم میں اشتراک علت کی وجہ سے۔

قیاس کی اصطلاحی تعریفات کا تجزیہ!!

گذشتہ صفحات میں نقل کی گئی قیاس کی تعریفات میں غور کرنے سے ایک بات تو نہایت واضح ہے کہ بیشتر علماء نے قیاس کی تعریف کرتے ہوئے تقدیر اور مساواۃ کا ذکر کیا ہے۔ تقدیر تو قیاس کا ابتدائی اور بنیادی مفہوم ہے اور جب قیاس حجت شرعیہ بن گئی تو متاخرین نے نئی گتھیاں سلجھانے کے لئے قیاس کی تعریف میں (مساواۃ، کا لفظ ایجاد کرلیا اس کے علاوہ حمل، اثبات، تعدیہ اور الحاق کے الفاظ بھی استعمال ہوئے ہیں اور یہ تمام الفاظ تقریباً قریب المعنی ہیں۔ [2]

امام ابو زہرہ کی تعریف زیادہ جامع ہے اور متعدد علماء اصول نے اسے پسند کیا ہے۔ اب یہ مجتہد کا کام ہے کہ وہ ان تعریفات و الفاظ میں غور کرے اور ''اصل'' یعنی سابق فیصلہ اور نظیر کی روشنی میں ''فرع'' یعنی نت نئے پیش آمدہ مسائل کا حل تلاش کرے گویا کسی واقعہ یا مسئلہ میں اگر شرعی حکم معلوم نہ ہو تو اس پر قرآن، سنت اور اجماع سے ثابت شدہ مسئلہ کا حکم (اتحادِ علت کی بنا پر) جاری کرنے کا نام قیاس ہے۔

---

[1] الوجیز فی اصول الفقه، ص۴۴۔

[2] الخضری، محمد، الشیخ ''اصول الفقه'' مطبعه جمالیه، قاہرہ مصر، طبع اول، ۱۳۲۹ھ، ص۔۳۴۷۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ نئے پیش آنے والے مسائل کے حل کی دوصورتیں ہوں گی:

(I) جن مسائل کا حکم قرآن وسنت اور اجماع سے صریحاً ثابت ہے ان کے الفاظ و معانی میں غوروفکر کے بعد فقہاء کرام کے بتائے ہوئے طریقوں ''اقتضاء، کنایہ، اشارہ'' وغیرہ کے مطابق نئے مسائل کا حکم تلاش کیا جائے۔ یوں بہت سے مسائل گہرائی میں جانے کی بجائے صرف ظاہری الفاظ و معانی ہی سے حل ہو جائیں گے۔

(II) لیکن نت نئے مسائل و مشکلات اور حالات و واقعات کا وقوع نہایت وسیع و عجیب و غریب ہے۔اس لئے بعض دفعہ صرف ظاہری الفاظ و معانی سے کام نہیں چلتا بلکہ مجبوراً صریح حکم کے مفہوم سے مسائل کا حل تلاش کرنا پڑتا ہے۔یعنی الفاظ و معانی کی گہرائی میں جا کر اس کے حکم کی علت تلاش کی جائے گی، اس علت کی کیفیت ونوعیت کو پرکھا جائے گا پھر نئے مسئلہ کی علت کو دیکھیں گے اس کے مالہ و ماعلیہ پر نظر ڈالی جائے گی اگر سابق مسئلہ اور نئے مسئلہ دونوں کی علتوں میں اتحاد پایا جائے گا تو سابق مسئلہ کے حکم کو نئے مسئلہ پر بھی جاری کر دیا جائے گا اسی کا نام قیاس ہے۔اس طرح ایک مجتہد علت کے ذریعے اس کے عقلی مفہوم میں داخل ہوکر ان مسائل و مشکلات کا حل ڈھونڈے جن کو صریح حکم کے ظاہری الفاظ و معانی سے حل کرنا مشکل ہوتا ہے یا ناممکن ہوتا ہے [۱]

قیاس کی مثالیں:

مثلاً قرآن پاک میں ہے:

یاایها الذین آمنوا انما الخمر والمیسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشیطان فاجتنبوه لعلکم تفلحون [۲]

یعنی: اے ایمان والو! شراب اور جوا اور بت اور پانسے ناپاک ہی ہیں شیطانی کام تو ان سے بچتے رہنا کہ تم فلاح پاؤ۔

---

۱ امینی، محمد تقی، مولانا ''فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر'' قدیمی کتب خانہ کراچی، جدید ایڈیشن، ۱۹۹۱ء، ص ۱۲۴/ ۱۲۵۔

۲ سورۃ المائدہ: ۹۰۔

پتہ چلا کہ قرآن میں شراب پینے کی ممانعت ہے اور علت نشہ پیدا کرنا ہے فقہا نے اس پر قیاس کرتے ہوئے ہر اس نبیذ (کھجور، منقیٰ وغیرہ بھگو کر رکھ دیا جائے اور اس پر جھاگ آ جائے) کو حرام قرار دیا ہے جو نشہ پیدا کرے اگرچہ اس کا نام شراب نہ بھی ہو۔[1]

یاایھا الذین آمنوا اذا نودی للصلوٰۃ من یوم الجمعۃ فاسعوا الیٰ ذکر اللہ وذروا البیع ط ذالکم خیرلکم ان کنتم تعلمون[2]

اے ایمان والو! جب نماز کیلئے جمعہ کے دن اذان کہی جائے تو چل پڑا کرو اللہ کی طرف اور خرید وفروخت چھوڑ دیا کرو یہ تمہارے حق میں بہتر ہے۔ اگر تم سمجھ رکھتے ہو۔

اس آیت میں جمعۃ المبارک کی اذان کے بعد بیع وشرا کو مکروہ قرار دے دیا گیا ہے۔ اس کی علت یہ ہے کہ جمعہ کے دن اذان کے بعد بیع وشرا میں مشغولیت سے نماز سے غفلت ہو سکتی ہے۔ ممکن ہے نماز رہ جائے۔ لہٰذا اشتغال عن الصلوٰۃ اس حکم کی علت ہے۔ اب یہ علت اذان جمعہ کے بعد جہاں بھی پائی جائے گی اس میں یہی حکم جاری کیا جائے گا۔ چنانچہ رہن کے معاملات طے کرنا، عدالتی کاروائی جاری رکھنا اور مزدوری کرتے رہنا، اشتراک علت کے سبب یہ سب کام مکروہ ہیں۔ حالانکہ نص قطعی رہن، اجارہ یا قضا کے بارے میں نہیں اتری ہے۔[3]

اس طرح نبی ﷺ کا فرمان ہے:

"المومن اخو المومن فلا یحل لمومن انہ یخطب علی خطبۃ اخیہ او یبتاع علی بیع اخیہ حتی یذر"[4]

یعنی: مومن مومن کا بھائی ہے اور کسی مومن کیلئے حلال نہیں ہے کہ وہ

---

[1] زیدان، الوجیز فی اصول الفقہ، ص ۱۹۶۔

[2] جمعہ: ۹۔

[3] سید محمد متین ہاشمی، سہ ماہی منہاج، مصادر شریعت نمبر، ص ۸، مرکز تحقیق دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری لاہور۔

[4] مشکوٰۃ، کتاب البیوع۔

اپنے بھائی کے پیغامِ نکاح پر اپنا پیغامِ نکاح دے یا اپنے بھائی کی خرید و فروخت پر اپنی خرید وفروخت کا ذکر کرے جب تک کہ وہ چھوڑ نہ دے۔

اگر ایک شخص خرید و فروخت کا معاملہ کر رہا ہے تو جب تک اس کی بات ختم نہ ہوجائے دوسرے کو خرید و فروخت کا معاملہ کرنا جائز نہیں ہے۔ اس میں علت دوسرے پر زیادتی ہے اور اس کو ایذا دینا ہے فقہاء نے اس پر قیاس کرتے ہوئے کہا ہے کہ اگر ایک شخص کرایہ کا معاملہ کسی سے کررہا ہے تو جب تک اس کی بات ختم نہ ہوجائے دوسرے کو کرایہ کا معاملہ کرنا جائز نہیں علت دونوں میں ایک ہے (دوسرے کا حق مارنا رتکلیف دینا) [1]

حدیث رسول ﷺ ہے:

لا یرث القاتل [2]

یعنی: اپنے مورث کو قتل کرنے والا وراثت نہیں لے سکتا۔

وراثت جلد پانے کیلئے کسی نے اپنے مورث کو قتل کیا تو وہ وراثت سے محروم رہے گا۔ مثلاً بوڑھے باپ کی جائیداد پر قبضہ کرنے کیلئے بیٹا باپ کو قتل کردے تو حدیث کے مطابق وہ وارث ہی نہیں ہوگا۔ اس کو مقتول کے ترکے میں سے کچھ نہیں ملے گا۔

اس حکم کی علت استعجال قبل الوقت ہے۔ یعنی وقت سے پہلے ہی حق پانے کی خواہش۔ اب یہ علت استعجال جہاں بھی پائی جائے گی حق سے محروم کردے گی۔ مثلاً:

ایک شخص خالد نے وصیت کی کہ میرے مرنے کے بعد میرا یہ مکان احمد کو دے دیا جائے۔ احمد، خالد کی موت کا انتظار کرنے لگا مگر وہ ابھی تک زندہ ہے۔ ادھر احمد کے دل میں مکان پر جلدی جلدی قبضہ کرنے کی خواہش مچل رہی تھی۔ لہٰذا اس نے موصی یعنی خالد کو قتل کردیا۔ اب چونکہ یہاں بھی علت استعجال قبل الوقت ہے لہٰذا احمد کو بطور سزا جائیداد سے محروم کردیا جائیگا۔

نص سے ثابت ہے کہ دو بہنوں کو نکاح میں جمع کرنا منع ہے۔ فرمان الٰہی ہے:

---

[1] زیدان، الوجیز فی اصول الفقہ، ص ۱۹۷۔

[2] ترمذی، ابواب الفرائض۔

وأن تجمعوا بين الأختين [1]

یعنی: یہ بھی حرام ہے کہ تم دو حقیقی بہنوں کو ایک نکاح میں جمع کرو۔

یا پھر حدیث میں ہے کہ لڑکی اور اس کی پھوپھی کو، لڑکی اور اس کی خالہ کو ایک نکاح میں جمع نہیں کرسکتے کیونکہ اس سے قطع رحمی پیدا ہوتی ہے۔ اب یہ علت جہاں بھی ہوگی دو منکوحتین ایک شخص کے نکاح میں جمع نہیں کی جاسکتیں۔

فقہاء نے اس کا اصول یہ مقرر کیا ہے کہ منکوحتین میں سے ایک کو اگر مرد فرض کرلیا جائے اور شرعاً اس کا نکاح دوسری منکوحہ عورت سے جائز نہ ہوتو علت میں تساوی کی وجہ سے حکم میں تساوی ہوگی۔ اور ان دونوں کو ایک ہی شخص کے نکاح میں جمع کرنا حرام ہوجائیگا۔ مثلاً لڑکی اور اس کے والد کی خالہ کو ایک ہی شخص کے نکاح میں جمع نہیں کیا جاسکتا۔ اس مثال سے بھی اس کو سمجھا جاسکتا ہے کہ:

کسی دستاویز پر کسی شخص کے تحریری دستخط حجت قرار پاتے ہیں اس کی مرضی پر۔ اسی طرح نشان انگوٹھا بھی اس کی مرضی پر دلالت کرتا ہے۔ لہٰذا علت مشترکہ کی وجہ سے حکم بھی مشترکہ ہوگا یعنی نشان انگوٹھا بھی حجت قرار پائے گا۔

اصولیین کی اصطلاح میں واقعہ منصوص کو اصل اور واقعہ محمول کو فرع کہتے ہیں۔ یعنی مقیس علیہ کو اصل اور مقیس کو فرع کہتے ہیں۔ [2]

مندرجہ بالا مثالوں سے قیاس کی شکل وصورت اور خدو خال نہایت واضح ہے اور یہی ان مثالوں کا مقصد بھی ہے کہ ایک مسئلہ میں اگر نص موجود نہ بھی ہو مگر کسی منصوص حکم کی علت اس میں پائی جائے تو اتحاد علت کی بنا پر اتحاد حکم ہوگا یہی قیاس ہے۔

---

[1] نساء:۲۳۔

[2] سہ ماہی منہاج، مصادر شریعت نمبر، ص ۸۔۹، سید متین ہاشمی، مرکز تحقیق دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری، لاہور۔

فصل۲: قیاس کے ارکان

لغت میں کسی شی کی جانب اقویٰ کو اس کا رکن کہا جاتا ہے جس پر اس شی کا وجود قائم ہوتا ہے۔ فقہا کی اصطلاح میں

"الذی لاتتحمل حقیقة الشی بدونه" [1]

یعنی کسی شی کا رکن وہ چیز ہوتی ہے کہ جس کے بغیر اس شی کا وجود ممکن نہ ہو۔

مثلاً قرأت، رکوع اور سجدہ نماز کے ارکان ہیں اور ہر حلال وحرام کام سے رک جانا (طلوع فجر تا مغرب) روزے کا رکن ہے۔

قیاس کے چار بنیادی ارکان ہیں:

۱۔اصل ۲۔حکم ۳۔فرع ۴۔علت

ان کی تفصیل ترتیب کے ساتھ درج کی جاتی ہے۔

۱۔اصل کی تعریف:

وہ سابق مسئلہ جس پر قرآن وسنت یا اجماع میں سے کوئی نص موجود ہو (یعنی پہلے سے کوئی حکم موجود ہو) اس کو مقیس علیہ (جس پر قیاس کیا جائے) بھی کہا جاتا ہے اور یہ ان نصوص کا مصدر ہے جو حکم واضح کرتی ہیں جیسے کہ گندم پر چاول کو اور خمر پر نبیذ کو قیاس جائے اور یہ قیاس کا پہلا رکن ہے۔ [2]

اصل کے لغوی معنی ہیں "هو ما يبتنى عليه غيره" یعنی جس پر کسی دوسری چیز کی بنیادیں قائم ہوں۔ [3]

---

[1] ادریس، عوض احمد، ڈاکٹر (الوجیز فی اصول الفقہ) دار ومکتبہ الہلال، بیروت، لبنان، طبع ثانی، ۱۹۹۲ء ص ۴۵۔

[2] ایضاً۔ ص ۴۶۔

[3] الجرجانی، الشریف، السید، علی بن محمد بن علی، ابوالحسن التعریفات، دارالکتب العلمیہ، بیروت، لبنان، طبعۃ اولی ۱۴۲۱ھ/۲۰۰۰م۔ص ۳۲۔

ابن بدران اصل کی تعریف یوں کرتے ہیں:

"محل الحکم المعلوم" [1]

یعنی: جس کا حکم پہلے سے معلوم ہو۔

اصل کو **"واقعۃ النص"** بھی کہا جاتا ہے۔

امام ابوزہرہ کہتے ہیں:

"وھو المصدر من المنصوص الذی بین الحکم، وقیل ھو موضع ھذا المصدر، والمعنیان متلاقیان" [2]

یعنی: اصل وہ مصدر ہے جو حکم کو واضح کرتا ہے۔ اور اس کو مصدر کے واقع ہونے کی جگہ بھی کہا گیا ہے۔ دونوں معنی قریب ہیں۔

شیخ محمد الخضری کہتے ہیں:

"فالاصل ھو محل الحکم المشبہ بہ کشراب الخمر" [3]

یعنی: اصل وہ (واقعہ یا جگہ) ہے جس پر پہلے سے حکم موجود ہے اور اس کے ساتھ (بعد میں پیش آمدہ مسائل) کو تشبیہ دی جاتی ہے جیسے "شراب کا پینا" حرام ہے اس میں موجود نشہ کی وجہ سے اب جس چیز میں بھی نشہ ہوگا وہ حرام قرار دی جائے گی۔

علامہ حسن بن شہاب الحسن کہتے ہیں:

"فالاصل مایثبت بہ حکم غیر" [4]

اصل وہ ہے جس کے ذریعے کسی اور چیز کا حکم ثابت ہو اصل کو مقیس علیہ، محمول علیہ اور مشبہ بہ بھی کہا جاتا ہے۔

---

[1] عبدالقادر بن بدران، المدخل، ص ۳۰۰، ج ۱۔

[2] اصول الفقہ، ابوزہرہ، ص ۲۱۳۔ نیز دیکھئے العانی، محمد شفیق "الفقہہ الاسلامی والمشروع القانون المدنی" مطبعہ لجنۃ البیان العربی۔ ۲۷ شیخ الجامعہ اسماعیلی بالمالیہ ۱۹۶۵ء، ص ۲۶۔

[3] الخضری، محمد، الشیخ، اصول الفقہ، دارالحدیث قاہرہ، ص ۲۳۸۔

[4] حسن بن شہاب الحسن، ابوعلی "رسالۃ فی اصول الفقہ، ج ۱، ص ۶۶۔

شیخ تقی الدین احمد ابن تیمیہ کہتے ہیں:

"الاصل محل الحکم المشبه به و دلیل محل الحکم" [1]

اصل منصوص علیہ حکم کی جگہ کا نام اور ثبوت حکم کی دلیل کا نام ہے۔

علامہ ابو اسحاق ابراہیم بن علی الشیر ازی کہتے ہیں:

"الاصل ماعرف حکمه بلفظ تناوله" (یا) "ماعرف حکمه بنفسه" [2]

یعنی: اصل وہ ہے کہ اس کے لفظوں سے ہی اس کا حکم معلوم ہو (یا) اصل وہ ہے کہ جس کا حکم خود بخود معلوم ہو جائے۔

یاد رکھنا چاہئے کہ "اصل" کو فقہا نے دو جگہ استعمال کیا ہے ایک تو اصول ادِلہ (کتاب وسنت اور اجماع) میں کہ جو مسئلہ ان اصول سے ثابت ہو وہ "اصل" ہے۔ اور دوسرا "اصل" اس چیز کے لئے استعمال کرتے ہیں جس پر کسی دوسری شی کو قیاس کیا جائے جیسے شراب کہ نبیذ کے لئے "اصل" ہے گندم، چاول کے لئے اصل ہے۔[3]

چنانچہ فقہا کے نزدیک اصل کی تعریف یوں ہے:

"محل الحکم المشبه به" یعنی (مشبہ بہ کے حکم کی جگہ) جیسے **"النبیذ مسکرو کل مسکر حرام"** یعنی نبیذ نشہ آور ہے اور ہر نشہ آور حرام ہے۔ [4]

حضرات متکلمین کا کہنا ہے:

"اصل اس نص کا نام ہے جو اس حکم پر دال ہے۔" [5]

---

[1] الدمشقی، عبدالقادر، بن بدران، المدخل الی مذہب الامام احمد بن حنبل "موسۃ الرسالہ، بیروت، طبع ثانی ۱۴۰۱ھ۔ص ۳۰۱ جلد نمبر ۱، تحقیق۔ ڈاکٹر عبداللہ بن عبدالمحسن۔

[2] الشیر ازی، ابراہیم بن علی، ابو اسحٰق "اللمع فی اصول الفقہ" دارالکتب العلمیہ، بیروت، لبنان، طبع اولیٰ ۱۴۰۵ھ/۱۹۸۵م۔جلد۔ 1 ص ۵۶۔

[3] ایضاً۔

[4] عبدالقادر در بن بدران، المدخل، ص ۳۰۱، جلد نمبر ۱۔

[5] الرازی، محمد بن عمر بنالحسین، المحصول فی علم الاصول ناشرہ جامعہ امام محمد بن سعود الاسلامیہ، الریاض طبع اول ۱۴۰۰ھ۔ جلد نمبر ۵۔ص ۳۴ تحقیق طہ جابر فیاض العلوانی۔

امام فخر الدین رازی فرماتے ہیں:

"الاصل ھو الحکم الثابت فی محل الوفاق باعتبار تفرع العلة علیه" [1]

اصل وہ ثابت شدہ حکم ہے جو محل وفاق ہے اس اعتبار سے کہ علت (اس ثابت شدہ حکم) کے ذریعہ پھیلتی ہے

قاضی ابوبکر اور معتزلہ کہتے ہیں:

"ھو النص الدال علی ثبوت الحکم فی محل الوفاق" [2]

اصل وہ نص ہے جو ثبوت حکم پر دال ہے محل وفاق میں

علامہ ابوالحسن علی بن محمد آلامدی کہتے ہیں:

"یطلق الاصل علی مایتفرع علیه غیرہ و علی مایعرف بنفسه ولم یبین علیه غیرہ" [3]

یعنی: اصل کا اطلاق اس چیز پر ہوتا ہے جس سے کئی جزئیات نکلیں اور اس کا حکم خود بخود معلوم ہو اور کسی اور وضاحت کی ضرورت نہ ہو۔

مثلاً نقدی میں ربا حرام ہے یہ اصل ہے مگر تحریم النبیذ میں نص یا حکم میں سے کون اصل ہے اس میں اختلاف ہے لیکن اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ علت کبھی اصل نہیں ہوتی۔

اصل کی پہچان:

''اصل'' کبھی نص سے پہچانا جاتا ہے اور کبھی اجماع سے اگر اصل نص سے ثابت ہو تو اس کی دو قسمیں ہیں:

(۱) معقول المعنی (۲) غیر معقول المعنی

---

[1] الشوکانی ارشاد الفحول، ص۲۰۴۔

[2] ایضاً۔

[3] ایضاً۔

۱۔معقول المعنی کی دوقسمیں ہیں:

(الف) اگراصل کا معنی غیر میں پایا جائے گا تو اس پر غیر کا قیاس بھی جائز اور صحیح ہوگا۔
(ب) یا اصل کا معنی غیر میں نہیں پایا جائے گا تو پھراس پر غیر کا قیاس بھی صحیح اور جائز نہیں ہوگا۔

۲۔غیر معقول المعنی:

اگر اصل غیر معقول المعنی ہوتو اس کی مثال یہ ہے جیسے نماز کی تعداد اور روزہ یا اسی طرح کی اور چیزیں کہ ان پر قیاس کرنا جائز نہیں ہے کیوں کہ قیاس اس معنی ومفہوم پر ہوتا ہے جو حکم کا تقاضا کرے جب اصل کا معنی ہی مجہول ہوگا تو پھر اس پر قیاس بھی صحیح نہ ہوگا۔ [۱]

اصل کا حکم:

قیاس کے صحیح ہونے کے لئے ''اصل'' کا قرآن وسنت کی نص سے ثابت ہونا ضروری ہے۔ اجماع سے جو اصل ثابت ہو اس پر بھی قیاس کرنا صحیح ہے کیوں کہ اس کی بنیاد بھی قرآن وحدیث ہوتی ہے۔

مثلاً: نابالغ بچی یا بچہ کے مال میں ولایت (سرپرستی) کا ثبوت اجماع سے ثابت ہے کہ ولی (سرپرست) کے بغیر ان کا تصرف قابل عمل نہ ہوگا۔ فقہاء نے اس مالی ولایت پر قیاس کرتے ہوئے نکاح کی ولایت کو ثابت کیا ہے کہ نابالغ بچہ و بچی کا نکاح بغیر ولی (سرپرست) کے نہیں ہوگا۔

اسی طرح عاقل و بالغ کو اپنے مال پر ولایت وتصرف اجماع سے ثابت ہے۔ اس پر نکاح کی ولایت کو قیاس کیا گیا ہے کہ ولی (سرپرست) نکاح کے لئے کسی عاقل و بالغ کو مجبور نہیں کرے گا وہ مال میں تصرف کا حق اور نکاح میں (اپنی مرضی) کا حق رکھتا ہے۔

مالکیہ کے ہاں جو ''اصل'' قیاس سے ثابت ہو اس پر بھی قیاس کرنا صحیح ہے۔ کیونکہ

---

[۱] الشیرازی اللمع، ص ۵۶، جلد نمبر ۱۔

حکم ثابت ہونے کے بعد ''فرع'' اپنی شکل میں باقی نہیں رہتا بلکہ ''اصل'' میں تبدیل ہوجاتا ہے جس پر دوسری فرع کو قیاس کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے جیسا کہ ابن رشد مشہور کے دادا (ابن رشد کبیر) کہتے ہیں

''**اذاعلم الحکم فی الفرع صاراصلاً**'' [1]

یعنی: جب فرع میں حکم معلوم (ثابت) ہوجائے تو وہ اصل بن جاتی ہے۔

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ سوائے اس اصل کے (جس کی علت فرع میں بھی ہو) کسی اور اصل پر قیاس جائز نہیں ہے۔ چنانچہ امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے ماننے والوں میں سے امام کرخی رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں:

قیاس کے مخالف (اصل) پر قیاس جائز نہیں ہے سوائے اس کے کہ اس کی علت نص یا اجماع سے ثابت ہو یا اس علت کا اصل کوئی دوسرا ہو جو اس کے موافق ہو۔ اس کو قیاس کی بجائے استحسان کہتے ہیں۔ [2]

عام حنابلہ کے نزدیک قیاس سے ثابت شدہ ''اصل'' پر تو قیاس کرنا صحیح نہیں ہے لیکن استحسان سے ثابت شدہ ''اصل'' پر قیاس کرنے کی اجازت ہے ان کا کہنا ہے:

''**ان یکون الاصل ثابتا بالکتاب اوالسنۃ اوالاجماع اوالاستحسان**'' [3]

یعنی: ضروری ہے کہ ''اصل'' کتاب وسنت اجماع یا استحسان سے ثابت ہو۔

امام ابوزہرہ کہتے ہیں:

''**ولا یصح القیاس علی ما استنبط منھا الا بعد تعذر القیاس علیھا**'' [4]

---

[1] قرطبی، محمد بن احمد بن رشد، ابوولید، المقدمات، الممہدات، جلد نمبر۱۔ص ۲۲۔۲۳۔

[2] الشیرازی، اللمع۔ص ۵۷ جلد نمبر۱۔

[3] حنبلی، شاکر، اصول الفقہ الاسلامی شروط القیاس۔

[4] ابوزہرہ ''اصول الفقہ'' القیاس۔

یعنی: استنباط کئے ہوئے فرع پر قیاس اس وقت درست ہے جبکہ (کتاب وسنت اور اجماع) تینوں پر قیاس کرنا دشوار ہو

ابواسحق ابراہیم بن علی الشیرازی کہتے ہیں:

جو اصل اجماع سے ثابت ہو اس پر قیاس جائز ہے کیوں کہ اجماع بھی نص کی طرح احکام کے ثابت کرنے کے لئے اصل ہے تو جب نص سے ثابت شدہ اصل پر قیاس جائز ہے تو اجماع سے ثابت شدہ اصل پر بھی قیاس کرنا جائز ہے۔ اور جو اصل قیاس سے ثابت ہوگا ہم اس کا معنی نکالیں گے جو اس سے ثابت ہو رہا ہے پھر دوسرے کو اس پر قیاس کریں گے مثلاً چاول کو (مطعوم) بنا کر گندم کو اس پر قیاس نہیں کریں گے ہاں چاول فرع ہے اس کو گندم (جو کہ اصل ہے) پر قیاس کریں گے پھر چاول پر نیلوفر کو قیاس کریں گے کہ پانی کا لازم ہونا دونوں کی علت مشترکہ ہے۔ [1]

اصل کی شرائط:

اصل کا حکم کتاب وسنت اور اجماع سے ثابت ہوتا ہے اور قیاس کے صحیح ہونے کے لئے اس میں مندرجہ ذیل شرائط کا پایا جانا ضروری ہے:

شرط اوّل:

۱۔ ”ان یکون حکم اصل حکماً شرعیاً یعنی ثابتاً بدلیل“ [2]

فقہی قیاس عملی اور ظاہری احکام میں جاری ہوتا ہے اور اس کی غرض یہ ہوتی ہے کہ فرع (پیش آمدہ مسئلہ) میں حکم شرعی کو نفی یا اثبات کے حوالے سے اصل (سابقہ مسئلہ) کے مطابق جاری کیا جائے لہٰذا ضروری ہے کہ اصل (سابق مسئلہ) کا حکم شرعی حکم ہو اگر عقلی یا لغوی حکم ہوگا تو اس پر فرع (نئے مسئلہ) کو قیاس کرنا درست نہ ہوگا جیسا کہ امور اعتقادہ ہیں۔

[1] الشیرازی، اللمع، ص ۵۷، جلد نمبر۱۔

[2] امام ابو زہرہ اصول الفقہ الاسلام۔ ص ۱۸۴ ☆ د۔ عوض۔۔۔ الوجیز فی اصول الفقہ۔ ص ۴۶ ☆ امام جوینی الورقات۔ ص ۲۶۔

شرط ثانی:

۲۔ ”ان یکون حکم الاصل ثابتاً یعنی فشرطه ثبوت الحکم فیه“ [۱]

یعنی: اصل کا حکم شرعاً ثابت ہو۔ منسوخ نہ ہوا ہو کیوں کہ فرع (نئے مسئلہ) کے حکم کی بنیاد اصل (سابق مسئلہ) کے حکم کے ثبوت پر ہے۔ اگر اصل (سابق مسئلہ) کا حکم منسوخ ہوا تو پھر فرع (نئے مسئلہ) کو اس پر قیاس نہیں کرسکیں گے کیوں کہ منسوخ شدہ حکم پر فرع (نئے مسئلہ) کے حکم کی بنیاد نہیں رکھی جاسکتی۔

شرط ثالث:

۳۔ ”ان یکون دلیل ثبوت حکم الاصل شرعیاً“ [۲]

اصل (سابق مسئلہ) کے حکم کے لئے شرط ہے کہ وہ کتاب وسنت یا اجماع سے ثابت ہو جیسے اللہ کا فرمان ہے۔

یاایها الذین آمنوا انما الخمر والمیسر والانصاب ولازلام رجس من عمل الشیطن فاجتنبوه لعلکم تفلحون ○ انما یرید الشیطن ان یوقع بینکم العداوة والبغضاء فی الخمر والمیسر ویصدکم عن ذکر الله وعن الصلاة ط فهل انتم منتهون ○ [۳]

اے ایمان والو! بے شک شراب اور جوا اور (عبادت کیلئے) نصب کئے گئے بت اور (قسمت معلوم کرنے کیلئے) فال کے تیر (سب) ناپاک شیطانی کام ہیں۔ سوتم ان سے (کلیتًا) پرہیز کرو تاکہ تم فلح پا جاؤ۔ شیطان یہی چاہتا ہے کہ شراب اور جوئے کے ذریعے تمہارے درمیان عداوت اور کینہ ڈلوا دے۔ اور تمہیں اللہ کے ذکر اور نماز سے روک دے۔ کیا تم (ان شرانگیز باتوں سے) باز آ ؤ گے؟

---

[۱] ارشادالفحول ص ۲۰۵ ☆ الوجیز فی اصول الفقہ: د۔عوض، ص ۴۶ ☆ نہایۃ السول: علامہ اسنوی ص ۳۵۵۔

[۲] د۔عوض احمد۔ الوجیز فی اصول الفقہ ص ۴۷۔ ☆ نیز عبدالقادر بن بدران۔ المدخل ص ۳۰۷ تا ۳۱۱۔

[۳] سورۃ المائدہ، الآیت ۹۰۔

شراب کی حرمت اس آیت کریمہ سے ثابت ہے یہی اصل کا حکم ہے جس پر ہم نبیذ کو قیاس کرتے ہوئے حرام قرار دے رہے ہیں اور جب ہم کہتے ہیں کہ حرمت ربا میں چاول، گندم کی طرح ہی ہیں تو حرمت ربا ہی اصل کا حکم ہے جو کہ گندم ہے اور یہ سنت سے ثابت ہے فرمان رسول ﷺ ہے:

"الحنطة باالحنطة مثلاً بمثل کیلاً بکیلٍ یداً بیداٍ و الفضل ربا" [1]

اگر اصل (سابق مسئلہ) کے حکم پر کوئی شرعی دلیل نہیں ہوگی تو وہ حکم شرعی نہیں ہوگا کسی دوسری اصل کی فرع پر قیاس کیا جائے تو یہ صحیح نہیں ہے۔

شرط رابع:

۴۔ "ان لا یکون الاصل فرعاً لاصل آخر" [2]

اصل (سابق مسئلہ) جو کہ مقیس علیہ ہے اس کے لئے شرط ہے کہ وہ کسی دوسرے اصل کی فرع نہ ہو بلکہ یہ اصل مستقل بالذات ہو۔

اگر اصل کا حکم قیاس کا نتیجہ ہوا تو دو قیاس جمع ہوں گی اور اگر دونوں قیاس علت میں متحد ہوئیں تو اصل اول (سابق مسئلہ جو کہ پہلے پیش آیا تھا) اس پر قیاس ہوگا اور اگر دونوں قیاس علت کے اعتبار سے مختلف ہوئیں تو قیاس ثانی منعقد نہیں ہوگی۔

مثلاً ذرۃ (مکئی) کو سمسم (تِل) پر پہلے قیاس کیا جائے علت متحدہ (کیل) کی وجہ سے اور پھر سمسم (تِل) کو قمح (گندم) پر علت متحدہ (کیل۔ناپ وزن) کی وجہ سے قیاس کرنا۔

تو اس صورت میں جب کہ ذرہ (مکئی) کو قمح (گندم) پر قیاس کیا جاسکتا ہے علت متحدہ (کیل) کی وجہ سے تو پھر سمسم (تِل) پر قیاس کرنے کا کوئی بھی فائدہ نہیں ہے۔

اگر اصل کا حکم قیاس سے ثابت ہو تو جمہور علماء کا کہنا ہے کہ اس پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے البتہ بعض معتزلہ بعض حنابلہ و مالکیہ کا قول ہے کہ جو اصل (سابق مسئلہ) کا حکم قیاس سے ثابت ہو اس پر بھی قیاس جائز ہے۔ [3]

---

[1] مشکوٰۃ، کتاب البیوع۔

[2] د۔عوض احمد۔۔۔الوجیز فی اصول الفقہ ص ۴۷ ☆ علامہ اسنوی۔۔۔نھایۃ السول ص ۳۵۵۔

[3] المدخل، ابن بدران، ص ۳۰۷ تا ۳۱۱۔

شرط خامس:

۵۔ "ان یکون حکم الاصل معقول المعنی" [۱]

اصل (سابق مسئلہ) کے حکم کا معقول المعنی یعنی اس کی علت کا قابل فہم ہونا ضروری ہے جیسا کہ شراب کی حرمت کا حکم کہ اس کی علت (نشہ آور ہونا) قابل فہم ہے اور یہ مزید قیاس کی اساس و بنیاد بن سکتا ہے۔

اگر اصل (سابق مسئلہ) کے حکم کی علت قابل فہم نہ ہو تو اس پر قیاس کرنا جائز نہیں ہے۔ مثلاً نماز کی رکعات کی تعداد، طواف کعبہ کے چکر اور حجر اسود کا بوسہ یہ غیر معقول حکم ہیں لہٰذا ان پر قیاس کرنا جائز نہیں۔ [۲]

شرط سادس:

۶۔ "ان لا یکون معدولاً بہ عن القیاس" [۳]

اصل (سابق مسئلہ) کا حکم معدول بہ عن القیاس نہ ہو یعنی سنن قیاس سے معدول نہ ہو۔ اس کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) مالا یعقل معناہ (حکم نا قابل فہم ہو)

اس کی دو قسمیں ہیں:

الف۔ حکم عام قاعدہ سے مستثنیٰ اور غیر معقول المعنی ہو جیسے کہ نبی ﷺ کا (۹) نو ازواج سے نکاح کرنا، بغیر مہر کے ھبہ کے طور پر نکاح کرنا اور خزیمہ بن ثابت کی گواہی کو دو گواہوں کے برابر قرار دینا۔

وہ واقعہ یوں ہے کہ نبی ﷺ نے سواء بن الحارث المساربی سے گھوڑا خریدا تو وہ

---

[۱] امام ابوزہرہ، اصول الفقہ، ص ۱۸۵۔

[۲] د۔عوض احمد۔۔۔الوجیز فی اصول الفقہ ص ۴۷

[۳] د۔عوض ابوجیز فی اصول الفقہ ص ۴۸ ☆اصول السرخی ص ۱۵۱ ☆عبدالقادر بن بدران المدخل، ص ۳۰۷ تا ۳۱۱۔

لڑنے آ گیا کہ آپ نے خریدا نہیں چوری کیا ہے (اس واقعہ پر گواہ کوئی نہ تھا) مگر حضرت خزیمہ بن ثابت رضی اللہ عنہ نے گواہی دی کہ ''آپ نے یہ گھوڑا سواء بن الحارث سے خریدا ہے۔''

نبی ﷺ نے فرمایا: خزیمہ تم تو ہمارے ساتھ (خرید وفروخت) کے وقت حاضر نہیں تھے پھر کیسے گواہی دی۔ عرض کیا جو کچھ آپ لے کر آئے ہیں جب میں اس کی گواہی دیتا ہوں تو میں یقین رکھتا ہوں کہ آپ حق ہی کہتے ہیں تو آپ ﷺ نے فرمایا جس کی گواہی خزیمہ دیں وہاں دوسرے گواہ کی ضرورت نہیں ہے۔

ان مندرجہ بالا امور میں قیاس نہیں ہوگا۔

ب۔ اصل (سابق مسئلہ) کا حکم عام قاعدہ سے مستثنیٰ تو نہ ہومگر غیر معقول المعنی ہوتو اس پر بھی قیاس جائز نہیں ہے مثلاً رکعات کی تعداد اور حدود و کفارات کی مقدار۔ اس کے علاوہ بھی وہ تمام حکم جن کا معنی قابل فہم نہ ہو اس پر قیاس جائز نہیں ہے۔ [1]

(۲) ''ماشرع ابتداء ولا نظیر له'' [2]

یعنی: اصل (سابق مسئلہ) کا حکم معقول المعنی ہو یعنی اس کی علت قابل فہم تو ہومگر خارج میں اس کی نظیر نہ پائی جائے جیسے سفر میں قصر نماز کی رخصت، موزوں پر مسح، مضطر کو حرام کھانے کی اجازت اور عاقلہ پر دیت کا فرض ہونا۔

شرط سابع:

۷۔ ''ان لایکون حکم الفرع منصوصاً علیه'' [3]

فرع کا حکم منصوص علیہ نہ ہونا بھی اصل (سابق مسئلہ) پر قیاس کرنے کے لئے شرط ہے جب فرع کا حکم منصوص علیہ ہوتو وہ خود اصل بن جاتی ہے لہٰذا اس صورت میں اگر اصل کو فرع پر قیاس کیا گیا تو پھر ہر کوئی دوسرے کے لئے اصل ہوگا جب کہ اصل (منصوص

---

[1] د۔ عوض احمد ابوجیز فی اصول الفقہ ص ۴۸ ☆ امام غزالی۔۔۔ المستصفی ص ۴۵۶۔

[2] د۔ عوض احمد ابوجیز فی اصول الفقہ ص ۴۹ ☆ استاذ کریا البردیسی۔ اصول الفقہ ص ۲۴۱۔

[3] د۔ عوض احمد الوجیز فی اصول الفقہ ص ۴۹۔

علیہ) کا اصل منصوص علیہ پر قیاس ممکن نہیں ہے۔ قیاس کے لئے ضروری ہے کہ اصل (سابق مسئلہ) اور فرع (نیا مسئلہ) میں سے ایک منصوص علیہ اور دوسرا غیر منصوص ہو۔

مثلاً: گندم کو جو پر قیاس کرنا (غذا ہونے کی مشترکہ علت) کی بنا پر درست نہیں ہے۔ نبی علیہ السلام کے اس قول پر کہ **(لا تبیعو الطعام بالطعام)** یہ ایسا ہوگا جیسے درہم کو دینار پر قیاس کیا جائے۔

شرط ثامن:

۸۔ **"اذالم یکن لحکم الفرع دلیل سواہ"** [۱]

اصل کے لئے شرط یہ بھی ہے کہ اس کے علاوہ فرع (نئے مسئلہ) کے حکم کی دلیل کہیں اور نہ پائی جائے

شرط تاسع:

۹۔ **"ان لایکون حکم الاصل مغلظا"** [۲]

یعنی: اصل کا حکم مغلظ نہ ہو۔

شرط عاشر:

۱۰۔ **"ان یکون حکم الاصل معللاً بوصفٍ معین"** [۳]

اصل (سابق مسئلہ) کو کسی خاص وصف کے ساتھ معلل ہونا بھی شرط ہے۔

شرط حادی عاشر:

۱۱۔ **"ان یشترط فی الاصل ان لایکون غیر محصور بالعدد"** [۴]

اصل (سابق مسئلہ) میں یہ بھی شرط ہے کہ وہ کسی عدد میں محصور نہ ہو۔

---

[۱] علامہ اسنوی نہایۃ السول، ص ۳۵۵۔

[۲] عبدالقادر بن بدران، المدخل ص ۳۰۷ تا ۳۱۱ ج ۱☆ امام الشوکانی، ارشادالفحول ص ۳۰۴۔

[۳] علامہ اسنوی نھایۃ السول ص ۳۵۵۔ [۴] امام الشوکانی، ارشادالفحول ص ۳۰۴۔

خلاصہ: کسی اصل (سابق مسئلہ) میں اگر مندرجہ بالا شرائط نہ پائی گئیں تو اس پر کسی فرع (نئے مسئلہ) کو قیاس نہیں کیا جاسکتا۔

حکم کی تعریف:

لغت میں حکم کی تعریف یوں کی گئی ہے

"اسناد امر الیٰ آخر ایجاباً او سلباً" [1]

(یعنی: کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے کی نسبت کسی دوسرے کی طرف کرنا)

حکم کی تعریف کرتے ہوئے علامہ قاضی ابوبکر ابن عربی کہتے ہیں:

"وهو المطلوب اثباته" [2]

یعنی: حکم کسی معاملے میں ایسا مطلوب ہے جس کا اوامر ونواہی کے لحاظ سے اثبات چاہئے یعنی یا تو یہ حکم کسی شی کو کرنے کا فیصلہ دے یا نہ کرنے کا فیصلہ دے ہر دو لحاظ سے اس کا ثابت ہونا ضروری ہے ورنہ کسی بھی معاملہ کا فیصلہ ممکن نہیں ہوگا۔

کسی معاملہ میں حکم سے مراد وہ شرعی فیصلہ ہے جو کتاب وسنت سے ثابت ہو چنانچہ علامہ ڈاکٹر محمد الحبش حکم کی تعریف کرتے ہوئے کہتے ہیں۔**"الحكم لغة القضاء"** [3]

حکم کے لغوی معنی تو (فیصلہ کرنا) ہے مگر اس کا اطلاق چار معانی پر ہوتا ہے۔

۱۔ **"اثبات شئ لشيءٍ"**

یہ منطقیوں کی تعریف ہے مثلاً میں کہوں کہ "زید عالم ہے" تو گویا میں زید کے لئے علم ثابت کررہا ہوں۔

۲۔ **"ماصدر عن القضاة من الاحكام"**

(یعنی: جو فیصلے قاضی کرتے ہیں اہل حقوق کے حق میں گویا یہ حقو قیین کی تعریف ہے۔

---

[1] الشریف الجرجانی التعریفات، باب الحاء، ص ۹۶۔

[2] قاضی ابوبکر بن ربی المحصول لابن عربی، ص ۱۲۴۔

۳۔ ڈاکٹر محمد الحبش، شرح المعتمد س ۷۰ تا ۱۰۲۔

۳۔ "الحکم هو خطاب اللّٰه تعالیٰ وهو النص الصادر عن الشارع" [۱]

یعنی: حکم اللہ کا فرمان ہے جو شارع علیہ السلام بیان کرتے ہیں یہ اصولیین کی تعریف ہے۔

۴۔ "الحکم هو اثر خطاب الله تعالیٰ"

یعنی: حکم دراصل اللہ کے فرمان کا نشان یا اس کی تاثیر ہے یہ فقہا کی تعریف ہے۔

مثلاً ایک آیت ہے اصولیین کہتے ہیں کہ اس میں حکم شرعی ہے فقہا اس کے آثار تلاش کرتے ہیں کہ کیا واجب ہوا ہے حلت یا حرمت!! [۲]

جمہور نے حکم کی تعریف یوں کی ہے:

"الحکم هو خطاب الشارع المتعلق بافعال المتکلفین اقتضاءً او تخییراً او وضعاً" [۳]

یعنی: حکم شارع کا فرمان ہے جو متکلفین کے افعال سے متعلق ہوتا ہے حلال وحرام یا اباحت یا رخصت وعزیمت کے حوالے سے چنانچہ!

اقتضاء: سے مراد ایسا خطاب جس میں طلب پائی جائے اور یہ ایجاب، تحریم، ندب یا کراہت پر مشتمل ہوتا ہے۔

تخییراً: سے ایسی بات مراد ہے جس میں کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے (اباحت) کا اختیار دیا گیا ہو۔

وضعاً: سے مراد ایسا حکم جو کسی شئ کو سبب، مانع، شرط، صحیح، فاسد، رخصت یا عزیمت بنادے۔

گویا حکم وہ شرعی فیصلہ ہے جو قیاس کے پہلے رکن اصل (سابق مسئلہ) سے ثابت ہوتا ہے اور اس کو فرع (نیا مسئلہ) کہ جس میں کوئی شرعی حکم ثابت نہ ہو (میں جاری کیا جاتا ہے) یا فرع (نیا مسئلہ) میں حکم معلوم نہ ہو اور ہم معلوم کرنا چاہیں۔ [۴]

---

[۱] ڈاکٹر محمد الحبش، شرح المعتمد ص ۷۰ تا ۱۰۲۔

[۲] ایضاً۔ [۳] ایضاً۔

[۴] ایضاً۔

حکم کی اقسام:

اصولیین کے ہاں حکم کی دو اقسام ہیں:

۱۔ الحکم الشرعی:

ایسا حکم جو کتاب وسنت یا اجماع و قیاس کی شرعی دلیل سے ثابت ہو۔ اس پر عقل سے حجت قائم نہیں کریں گے بلکہ ہر حال میں اس کو ماننا ہے اور یہ حکم عمل و اعتقاد دونوں کو شامل ہے۔

۲۔ ایسا حکم کہ جس پر کوئی شرعی دلیل نہ ہو بلکہ یہ حکم، عقل یا احساس یا عرف سے سمجھا گیا ہو مثلاً **الکل اکبر من الجزءِ** (کل جز سے بڑا ہے)

التواتر یفید الیقین (تسلسل یقین کا فائدہ دیتا ہے) یا **البحر ھائج** (دریا متلاطم ہے) [1]

ہر حکم شرعی کی تعلیل ممکن ہے جس کی تعلیل ممکن ہو تو اس پر قیاس بھی جاری ہوگا۔

حکم شرعی کی دو اقسام ہیں:

۱۔ نفس الحکم:

مثلاً زنا میں رجم کی سزا اور چوری میں قطع ید کی سزا کو تسلیم کرنا۔

۲۔ نصب اسباب الحکم:

حکم کے اسباب کو کہیں اور تلاش کر کے حکم کو وہاں جاری کرنا مثلاً زنا میں رجم کی سزا واجب ہونے میں جو علت ہے وہی علت لواطت میں بھی ہے تو ہم اس کو سبب حکم بنائیں گے اگرچہ اس کا نام زنا نہ ہو۔ جب کہ ابوزید دبوسی حکم کی اس تعلیل کے منکر ہیں چنانچہ وہ کہتے ہیں:

"الحکم یتبع السبب دون حکمة السبب وانما الحکمة ثمرة ولَیُسَتُ بعلة" [2]

---

[1] محمد الحبش، شرح المعتمد، ص۷۰، ج ۱۔

[2] محمد بن الغزالی، المستصفی، ج۱، ص۳۲۹۔

یعنی: حکم سبب کا تابع ہوتا ہے نہ کہ سبب کی حکمت کے تابع، کیوں کہ حکمت علت نہیں بلکہ ثمرہ ہے لہٰذا ہم کہیں گے کہ قتل ثابت ہونے پر قصاص واجب ہوا ہے اگر قتل ثابت نہ ہوتا تو قصاص فاسد ہوتا۔

البتہ ایک حکم کی دو یا دو سے زائد علتیں ہوسکتی ہیں مثلاً جس نے تیرے بھائی کی بیوی اور تیری بہن کا دودھ پیا۔ تیرا ان سے نکاح حرام ہے کہ تو اب اس کی خالہ اور پھوپھی ہوگئی ہے۔ نکاح کا حرام ہونا ایک حکم ہے اور اس کی علتیں دو ہیں: [1]

احکام شرعیہ کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ **احکام تکلیفیة:**

یعنی: واجب، حرام، مندوب، مکروہ اور مباح کی پہچان۔

۲۔ **احکام وضعیة:**

یعنی: سبب، شرط، مانع، صحت، فساد، رخصت اور عزیمت کی پہچان۔

علامہ آمدی نے حکم شرعی کی تین اقسام لکھی ہیں:

۱۔ **الحکم الاقتضائی:**

یہ واجب، حرام، مکروہ اور مندوب کو شامل ہے۔

۲۔ **الحکم التخییری:**

یعنی: مباح اشیاء کی پہچان

۳۔ **الحکم الوضعی:**

جیسا کہ سبب، شرط اور مانع وغیرہ کی پہچان

احکام تکلیفی کی تفصیل درجہ ذیل ہے:

فرض:

"ما طلب الشارع فعله طلباً جازماً بدليل قطعي الثبوت والدلالة" [2]

---

[1] محمد بن الغزالی، المستصفیٰ، ج ۱، ص ۳۳۶۔

[2] ڈاکٹر محمد الحبش، شرع المعتمد، ج ۱، ص ۷۰ تا ۹۴۔

جس پر عمل کرنا شارع کی جانب سے لازم ہو قطعی ثبوت و دلیل کی بنا پر۔ اس کا منکر کافر ہے اور بغیر عذر کے اس کو ترک کرنے والا فاسق ہے جیسے نماز اور زکوٰۃ کی ادائیگی۔

واجب:

"ما طلب الشارع فعله طلباً حتماً من المکلف بدلیل ظنی الثبوت او ظنی الدلالة ویثاب فاعله و یعاقب تارکه" [1]

واجب وہ حکم ہے جس پر عمل کرنا شارع کی جانب سے لازم ہو ہر مکلّف سے، مگر یہ حکم دلیل ظنی سے ثابت ہو اور اس کے کرنے والے کو ثواب اور نہ کرنے پر سزا بھی ملے جیسے نماز وتر اور صدقہ الفطر ادا کرنا ضروری ہے مگر ان کے منکر کو کافر اور اس کے تارک کو فاسق نہیں کہیں گے سوائے اس کے کہ وہ اس کا انکار کرتے ہوئے یا کمتر جانتے ہوئے اس پر عمل نہ کرے۔

المندوب:

"ما طالب الشارع فعله طلباً غیر جازم" [2]

یعنی: جس پر عمل کرنا شارع کی جانب سے لازماً مطلوب نہ ہو اور امام بیضاوی کہتے ہیں:

"هو ما یحمد فاعله ولا یلزم تارِکه" [3]

کہ مندوب وہ جس کے کرنے والے کی تعریف نہیں کی جائے گی اور اس کے نہ کرنے والے کو الزام نہیں دیا جائے گا۔

---

[1] ڈاکٹر محمد الحبش، شرع المعتمد، ج ۱، ص ۷۰ تا ۹۴۔

[2] ایضاً۔

[3] ایضاً۔

الحرام:

"ماطلب الشارع ترکه علی وجه الحتم والالزام و فاعله یستحق العقاب" [1]

(جس کو ترک کرنے کا شارع کی جانب سے حتمی مطالبہ ہو اور اس کا کرنے والا سزا کا مستحق ہوتا ہے)۔

اما شوکانی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ الفاظ زائد فرمائے ہیں کہ:

"ویمدح تارکه" [2]

(یعنی: حرام کو ترک کرنے والے کی تعریف کی جائے گی)۔

المکروہ :

"ھو ما طلب الشارع ترکه طلباً غیر حازم" [3]

مکروہ وہ عمل ہے جس سے بچنا یا اس کو ترک کرنا شارع کی جانب سے لازم نہ ہو مگر ناپسندیدہ ہو۔

اور امام شوکانی فرماتے ہیں:

"ھو مایمدح تارکه ولا یلزم فاعله" [4]

یعنی: مکروہ عمل کو ترک کرنے والا نہ قابل تعریف ہے اور نہ ہی اس کو کرنے والا ملزم ہے۔

المباح:

"ھوماخیر المکلف بین فعله و ترکه وھو مالا یمدح علی فعله ولا علیٰ ترکه" [5]

---

[1] ڈاکٹر محمد الحبش، شرح المعتمد، ج ۱، ص ۷۰ تا ۹۴۔

[2] ایضاً۔ [3] ایضاً۔

[4] ایضاً۔ [5] ایضاً۔

مباح وہ شی یا عمل کہ جس کے کرنے اور نہ کرنے دونوں میں خیر ہو۔
نہ تو اس کے فاعل کی تعریف ہوگی نہ ہی تارک کی۔
احکامِ وضعیہ کی اقسام کی تفصیل یہ ہے:

السبب:

”ھو الوصف الظاھر المنضبط الذی دل الدلیل السمعی علی کونہ معرفا لحکم شرعی“ [1]

یعنی: سبب ایسا طریقہ ہے جو دلیل سمعی پر دلالت کرتا ہے اس حیثیت سے کہ شرعی حکم کی معرفت حاصل ہوجائے یعنی حکم تک پہنچنے والا راستہ اور طریقہ سبب ہے۔

الشرط:

”ھو مایتوقف وجود الحکم وجوداً شرعیاً علی وجودہ ویکون خارجاً عن حقیقتہ ویلزم من عدمہ عدم الحکم“ [2]

یعنی: شرط وہ شی ہے جس پر حکم کا شرعی وجود موقوف ہو اور شی سے خارج ہو اور اس کے نہ پائے جانے سے حکم بھی نہ پایا جائے رکن اور شرط کا حکم تو ایک ہی ہوتا ہے البتہ شرط شی سے خارج اور رکن شی کا (داخل) حصہ ہوتا ہے جیسے:

وضو نماز کے لئے شرط ہے مگر نماز سے باہر (خارج) ہے جب کہ رکوع نماز کا رکن ہے جو نماز میں شامل (داخل) ہے۔

المانع:

”ھو الوصف الظاھر المنضبط الذی یستلزم وجودہ عدم

---

[1] ڈاکٹر محمد الحبش، شرع المعتمد، ج۱، ص ۷۰ تا ۹۴۔

[2] ایضاً۔

الحکم اوعدم السبب فیلزم من وجوده العدم ولا یلزم من عدمه وجود ولا عدم" [1]

یعنی: مانع ایسا وصف ہے کہ اس کے ہونے سے حکم اور سبب کا نہ ہونا لازم ہے یعنی مانع کے وجود سے عدم لازم آتا ہے مگر اس کے عدم سے وجود اور عدم لازم نہیں آئے۔

حکم اور سبب پر مانع کے موثر ہونے کے لحاظ سے دو قسمیں ہیں:

ا۔ **"مانع للحکم لکونه منا قضاً له"** [2]

یعنی: ایسا مانع جس میں حکم کی نقیض ہو

اس کی تین اقسام ہیں:

i۔ ایسا مانع جو مکلفہ کو مزید تکلیف میں ڈال دے۔شرعاً اس پر سے ایک تکلیف کو دور کر دیا جاتا ہے مثلاً: عورت نماز روزہ کی مکلفہ ہے لیکن اگر حیض آجائے تو نماز اور روزے کی تکلیف اس سے اٹھالی جاتی ہے کیوں کہ وہ نماز روزے کے علاوہ ایک اور تکلیف میں مبتلا ہوگئی ہے۔

ii۔ ایسا مانع کہ اس کے آنے سے تکلیفیں جمع تو نہیں ہوتیں مگر جب یہ مانع آجائے تو کسی تکلیف کو دور کر دیا جاتا ہے مثلاً نیند، جنون اور بے ہوشی طاری ہوجائے تو انسان شرعی تکلفات کا مکلّف نہیں رہتا۔

iii۔ ایسا مانع کہ اس کے ہونے سے تکلیف رفع تو نہیں ہوتی لیکن اس تکلف کا لازم ہونا (اپنے اختیار) میں بدل جاتا ہے جیسے: کسی کا بیمار ہونا کہ اس مانع کی موجودگی میں مریض پر سے جمعہ کا وجوب ختم ہوگیا اور اب اسے اختیار ہے کہ وہ نماز جمعہ پڑھے یا نماز ظہر۔

---

[1] ڈاکٹر محمد الحبش، شرع المعتمد، ج ا، ص ۷۰ تا ۹۴۔

[2] ایضاً۔

۲۔ "المانع الذی یمنع الحکم الکحمة تخل بحکمة السبب"[۱]
جس کے ہونے سے حکم کی اور سبب کی حکمت نہ رہے۔ مثلاً: کسی صاحب نصاب پر قرض ہے تو ملکیت نصاب کے سبب زکوٰۃ واجب ہے۔مگر قرض کا وجود مانع ہے ادائیگی کے لئے۔

حکم صحیح:

وہ حکم ہے جس سے مطلوبہ نتائج (امرونہی) کے یا (نفی واثبات) کے شرعاً اس پر مرتب ہوں اور جب سبب موجود ہو اور شرائط بھی پائی جائیں اور مانع کو نکال دیا جائے تو پھر بھی شرعی آثار فعل پر مرتب ہوں۔

حکم غیر صحیح:

جب صرف مانع پایا جائے اور سبب وشرط کو نکال دیا جائے تو اس پر شرعی آثار مرتب نہ ہوں تو یہ حکم غیر صحیح ہوتا ہے۔

جمہور کے ہاں حکم کے باطل اور فاسد ہونے میں کوئی فرق نہیں ہے جب کہ احناف نے فرق کیا ہے مثلاً

باطل:

ایسا حکم جو اپنی اصل اور وصف کے اعتبار سے مشروع ہی نہ ہو جیسے کسی مجنوں شخص کی خرید وفروخت

فاسد:

ایسا حکم جو اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع ہو مگر وصف کے لحاظ سے مشروع نہ ہو بلکہ ممنوع ہو جیسے بیع الربا

[۱] ڈاکٹر محمد الحبش، شرع المعتمد، ج۱، ص۷۰ تا ۹۴۔

[۲] ایضاً۔

العزیمة:

ایسا حکم جس کو اللہ نے ابتداً ہی بندوں کی عبادت کے لئے نافذ کیا ہو۔

اس کی چار اقسام ہیں:

۱۔ **"ماشرع ابتداءً لِصالحِ المکلفین عامة وهو یشمل غالب الأحکام الشرعیه"** [۱]

وہ حکم جو ابتدا ہی سے عامۃ الناس کی اصلاح کے لئے شروع کیا گیا ہو اور یہ زیادہ تر احکام شرعیہ پر مشتمل ہے۔

۲۔ ایسا حکم جو اصل (سابق مسئلہ) کے خلاف کسی صورتحال کے پیش آنے پر جاری کیا جائے مثلاً مشرکین اور بتوں کو گالی دینے سے منع کرنے کا حکم قرآن میں یوں آیا ہے:

ولا تسبو الذین یدعون من دون اللّٰہ فیسبو اللّٰہ عدواً بغیر علم (انعام۔۱۰۸)

۳۔ ایسا حکم جو سابق حکم کا ناسخ ہو وہ اگرچہ ابتدا میں نہیں آیا مگر وہ عزیمت ہے۔

۴۔ **"الاستثناء الوارد فی حکم سابق"** [۲]

ایسا حکم جو سابق حکم میں بطور استثناء کے جاری ہو جیسے **حرمت علیکم امهاتکم وبناتکم الخ (النساء۔۲۳)**

پھر اس کے بعد اپنی ملکیت میں موجود لونڈیوں سے نکاح کی اباحت کا حکم نازل ہوا ہے جو عزیمت ہے۔

الرخصہ:

"الحکم الثابت علی خلاف الدلیل لعذر"..... [۳]

---

[۱] ڈاکٹر محمد الحبش، شرح المعتمد، ج۱، ص۷۰تا۹۴۔

[۲] ایضاً۔

[۳] ایضاً۔

ایسا حکم جو عذر کی وجہ سے خلاف دلیل ثابت ہو۔ مثلاً عمار بن یاسر کو مشرکین نے پکڑ لیا اور سزا دینے لگے اور کہا کہ نبی ﷺ کو برا بھلا کہو اور ہمارے بتوں کی تعریف کرو تو وہ نبی ﷺ کے پاس عذر کے ساتھ حاضر ہوئے تو آپ ﷺ نے فرمایا:

"مالک" قال! هلكت يارسول الله! ماتركني المشركين حتى نلت منك وذكرت الهتهم بخير فقال له النبي ﷺ "كيف تجد قلبك؟" قال اجدهُ مطمئناً يارسول الله! قال فان عادوا فعد..." [1]

اور رخصت میں تمام احکام تکلیفیة داخل ہیں سوائے حرام کے واجب، مندوب، مباح اور مکروہ میں بھی رخصت ہوتی ہے۔ واجب کی مثال: کوئی شخص صحرا میں بھوکا ہو اور صرف مردار ہی دستیاب ہو تو اس پر مردار کھانا واجب ہے اگر نہ کھایا اور مر گیا تو ترک واجب پر گنہگار ہوگا۔

مندوب کی مثال:

مسافر کے لئے نماز میں قصر کی رخصت امام شافعی کے نزدیک مندوب ہے جب کہ احناف نے اسے واجب قرار دیا ہے۔ مباح کی مثال: ڈاکٹر کا کسی مریض عورت کی طرف دیکھنا شرعاً جائز ہے واجب یا مندوب نہیں صرف مباح ہے۔

مکروہ کی مثال:

کسی جبر کے نتیجے میں کلمہ کفر ادا کرنا زبان سے شرعاً رخصت ہے مگر کلمہ کفر نہ کہنا اور جبر پر صبر کرنا اللہ کو محبوب ہے۔

رخصت کی چار قسمیں ہیں:

۱۔ بندوں سے عذر کی وجہ سے حرام کام پر بھی مواخذہ نہ ہوگا جیسے مضطر کے لئے حرام کھانا اور کلمہ کفر مجبوراً کہنا۔

---

[1] ڈاکٹر محمد الحبش، شرع المعتمد، ج ۱، ص ۷۰ تا ۹۴۔

۲۔ ایسی رخصت جس میں عذر کے دوران کوئی فعل مباح ہوتا ہے لیکن حکم باقی رہتا ہے جیسے مسافر کے لئے افطار کرنا، اگر مسافر تنگی یا مشکل محسوس نہ کرے تو عزیمت افضل ہے اور رخصت مباح ہے۔

۳۔ مشقت دور کرنے کے لئے رخصت دینا اس حکم میں جو سابقہ شریعت سے ثابت ہے۔ جیسے مقام نجاست سے بال صاف کرنا یا کاٹنا اگرچہ یہ سابقہ شریعت کا حکم ہے جو منسوخ ہے مگر مجازاً رخصت ہے اگر کوئی کاٹے۔

۴۔ یہ قسم احناف نے رکھی ہے:

سبب کے ختم ہونے پر بھی وہ بندوں کے ذمہ ہے اور اس میں عزیمت جائز نہیں ہے جیسے نماز قصر مسافر کے لئے۔ [1]

جاننا چاہئے کہ حکم، حلال وحرام اور اسقاط میں علت پر معلق ہوتا ہے اور اس کی دو قسمیں ہیں:

۱۔مصرح بہ:

ایسا حکم جس میں ایسی علت پائی جائے جس کو دیکھتے ہی ہم کہہ سکیں کہ یہ چیز حلال ہے اور یہ چیز حرام ہے یا یہ چیز جائز ہے اور اسی طرح کی اور چیزیں۔

۲۔المبہم:

ایسا حکم جس کی علت نامعلوم یا مبہم ہو اور ہمیں شبہ میں ڈالتا ہو کہ یہ جائز ہے یا ناجائز ہے! بعض علماء اسے صحیح قرار دیتے ہیں اور بعض اسے مبہم اور پوشیدہ ہونے کی وجہ سے صحیح قرار نہیں دیتے اور اس کی کئی اقسام بیان کی گئی ہیں۔ [2]

حکم کی شرائط:

حکم میں مندرجہ ذیل شرائط کا پایا جانا ضروری ہے۔

---

[1] ڈاکٹر محمد الحبش، شرع المعتمد، ج ا، ص ۷۰ تا ۹۴۔

[2] اللمع، ص ۶۰، ج ا۔

شرط اوّل:

۱۔ ”ان یکون حکماً شرعیاً عملیاً“ [۱]

حکم کے لئے ضروری ہے کہ وہ کتاب وسنت اور اجماع سے شرعاًاور عملاً ثابت ہو اور یہ حکم شرعی امور سے ہی تعلق رکھتا ہو لغوی امور میں قیاس درست نہیں اگر حکم اجماع سے ثابت ہو تو بعض علماء اصول کا کہنا ہے کہ ”اجماع سے ثابت شدہ حکم پر قیاس صحیح نہیں ہے کیوں کہ قیاس تو حکم کی علت کی معرفت پر قائم ہوتی ہے اور اس کے وجود کی بنیاد فرع (نیا مسئلہ) میں اصل (سابق مسئلہ) کے حکم کے برابر ہوتی ہے اور یہ بات اجماع سے ثابت شدہ حکم (اصل یعنی سابق مسئلہ) میں نہیں پائی جاتی کیوں کہ اجماع کی بات مستند نہیں ہوتی اور عدم ا ستناد سے عدم معرفت علت لازم آتی ہے لہٰذا اس پر قیاس ممکن نہیں ہے“۔ [۲]

البتہ بعض علماء اصول فرماتے ہیں کہ:

اگر حکم اجماع سے ثابت ہو تو قیاس کے ذریعے فرع (نئے مسئلہ) کی طرف متعدی ہوسکتا ہے کیوں کہ معرفت علت کے کئی طریقے ہیں جن میں سے ایک ہے ”اصل (سابق مسئلہ) اور حکم کے درمیان مناسبت“ جمہور علماء کا یہی موقف ہے۔ البتہ صرف قیاس سے اگر حکم ثابت ہو تو اس پر قیاس صحیح نہیں ہے صرف (اصل منصوص علی حکمہ راس) پر قیاس جائز ہے۔ [۳]

ابو عبداللہ البصری الحنفی کا قول ہے:

کہ جب حکم فرع (نیا مسئلہ) میں ثابت ہوگیا قیاس کے ذریعے تو اب اس کو اصل (سابق مسئلہ) بنانا اور اس پر قیاس کرنا جائز ہے۔ [۴]

۲۔ ”ان یکون الحکم معقول المعنیٰ“ [۵]

---

[۱] الشیخ محمد الخضری، اصول الفقہ، ص ۲۳۹۔

[۲] د۔عبدالکریم زیدان......الوجیز، ص ۱۹۷ تا ۱۹۹۔

[۳] المدخل، ج ۱، ص ۳۰۷۔

[۴] التبصرہ، ج ۱، ص ۴۵۰۔

[۵] ڈاکٹر عبدالکریم زیدان، الوجیز، ص ۱۹۷ تا ۱۹۹۔

شرط ثانی:

حکم ایسی علت پرمبنی ہو جسے عقل پہچان سکے۔ کیوں کہ علت کا ادراک ہی قیاس کی بنیاد ہے اور علت کا فرع (نیا مسئلہ) میں تحقق بھی قابل فہم ہو، تا کہ حکم کو اصل (سابق مسئلہ) سے فرع (نیا مسئلہ) کی طرف متعدی کرنا ممکن ہو سکے"علت مشترکہ کی وجہ سے" ورنہ غیر معقول اور بعید از عقل علت پر قیاس صحیح نہیں ہے۔ اسی لئے احکام تعبدیہ (جن کی علتوں کا علم صرف اللہ کو ہے) پر قیاس ممکن نہیں ہے اور ان احکام تعبدیہ کی علتوں کا جاننا نہ تو ضروری ہے اور نہ ہی انہیں جاننے کا کوئی راستہ ہے مثلاً نماز کی رکعات کی تعداد، زانی وزانیہ کو سوکوڑے، قاذف کو اسی کوڑے، حج میں طواف اور صفا ومروہ کی سعی عدد معین کے ساتھ۔ [1]

لہٰذا جب حکم معقول المعنی ہو تو اس پر قیاس کرنا صحیح ہے۔ چاہے وہ حکم، احکام عزیمہ میں سے ہو یا احکام رخصت میں سے جیسے: i۔ شراب پینے کی حرمت اور وارث جو مورث کا قاتل ہو اسکا میراث سے محروم ہونا۔ ii۔ ہبہ شدہ چیز کی خرید وفروخت اور مردار کا کھانا۔ (صحیح بخاری۔باب نہی عن المنرابنہ والعرایا)۔ [2]

شرط ثالث:

۳۔ "ان یکون الحکم له علة یمکن تحققها فی الفرع" [3]

یعنی: حکم کی علت ایسی ہو کہ جس کا فرع (نیا مسئلہ) میں بھی پایا جانا ممکن ہو۔ اگر علت اصل (سابق مسئلہ) میں ہی متحقق نہ ہو تو فرع (نیا مسئلہ) میں اس کا امکان نہیں ہے لہٰذا قیاس بھی ممکن نہ ہوگی کیوں کہ قیاس تو اصل (سابق مسئلہ) اور فرع (نیا مسئلہ) کے درمیان اشتراک علت کو مستلزم ہے۔ جب حکم کی علت کا وجود فرع (نیا مسئلہ) میں متصور نہ ہوا تو اشتراک علت نہ رہا لہٰذا قیاس کا امکان بھی ختم ہوا مثلاً مندرجہ ذیل میں قیاس ممکن نہیں ہے:

---

[1] عبدالقادر بن بدران، المدخل، ج ۱، ص ۳۰۷۔

[2] الشیخ محمد الخضری، اصول الفقہ، ص ۳۳۹۔

[3] ڈاکٹر عبدالکریم زیدان، الوجیز، ص ۱۹۷ تا ۱۹۹۔

i۔ سفر میں قصر نماز اور مسافر کے لئے روزہ افطار کرنا ان دونوں میں علت سفر ہے اور غرض اس سے رفع مشقت ہے مگر سفر کی علت غیر مسافر میں نہیں پائی جاتی لہٰذا دیگر مشقت والے کام اس پر قیاس نہیں کئے جاسکتے۔ [۱]

شرط رابع:

۴۔ "ان لایکون حکم الاصل مختصابه" [۲]

حکم کو کسی فرد، شخصیت، ماحول یا واقعہ کے ساتھ خاص نہیں ہونا چاہئے۔ ورنہ یہ حکم فرع کی طرف متعدی نہ ہو سکے گا۔ لہٰذا قیاس بھی ممکن نہ ہوگا اس صورت میں قیاس اس دلیل (علت) کے متناقض ہوگی جو کہ حکم کے ساتھ اصل (سابق مسئلہ) میں مختص ہے اور ایسی قیاس جو دلیل (علت) کے ساتھ متناقض ہو باطل ہے مثلاً: نبی ﷺ کے لئے چار (4) سے زائد بیویوں کی اباحت اور آپ ﷺ کے بعد آپ ﷺ کی ازواج سے نکاح کی حرمت" تو اس اباحت وحرمت پر کسی اور کو قیاس نہیں کر سکتے" کہ یہ صرف اور صرف نبی ﷺ کے ساتھ خاص ہے انبیاء سے متعلق مخصوص احکام عام انسانوں کے لئے قیاس نہیں کئے جاسکتے اسی طرح حضرت خزیمہ رضی اللہ عنہ کے لئے آپ ﷺ کا فرمان "من شهدله خزيمه فهو حسبه" (سنن ابوداؤد کتاب الاقضیہ) جس کی گواہی خزیمہ دے وہ اس کے لئے کافی ہے۔

خزیمہ کی گواہی دو گواہوں کے برابر ہونا ان کے فضل وتقویٰ کا انعام ہے اس پر کسی دوسرے امتی کو قیاس نہیں کیا جاسکتا۔ [۳]

شرط خامس:

۵۔ "ان یکون مثل العلة فی النفی والاثبات ای فی الوجود

---

[۱] عبدالقادر بن بدران، المدخل، ص ۳۰۷، ج ۱۔

[۲] الشیخ محمد الخضری، اصول الفقہ، ص ۳۴۰۔

[۳] ڈاکٹر عبدالکریم زیدان، الوجیز، ص ۱۹۷ تا ۱۹۹ ☆ عبدالقادر بن بدران، المدخل، ج۔۱، ص ۳۰۷۔

والعدم فان وجدت العلة وجدالحکم والعلة ھی الجالبة للحکم" [۱]

یعنی: حکم کے اندراس کے نفی یا اثبات کے حوالے سے علت بھی پائی جائے اگر علت پائی جائے گی تو حکم بھی پایا جائے گا اور علت حکم کے پائے جانے کے لئے ضروری ہے۔

شرط سادس:

۶۔ "ان لا یکون الحکم منسوخاً" [۲]

حکم کے لئے یہ بھی شرط ہے کہ وہ منسوخ نہ ہوا ہو کیوں کہ جو حکم منسوخ ہوتا ہے اس میں منتقل ہونے کی صلاحیت نہیں ہوتی ہے اور جو حکم اپنے اصل (سابق مسئلہ) سے فرع (نیا مسئلہ) کی طرف متعدی نہ ہوسکے اس پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے۔

شرط سابع:

۷۔ "ان یکون الحکم قیاسیاً" [۳]

حکم کا قیاس ہونا بھی شرط ہے کیوں کہ غیر قیاسی میں قیاس درست نہ ہوگا مثلاً:

عبادات: نماز کی رکعتوں کی تعداد، روزے کے دنوں کی گنتی، مناسک حج، زکوٰۃ کی مقدار اور نصاب کی حد بندی وغیرہ

عقوبات: وہ سزائیں جو مقرر ہیں (حدود)

کفارات: روزہ اور قسم وغیرہ کے کفارات میں جو مقدار مقرر ہے۔

فرض: وہ حصے جو وراثت میں رشتے داروں (اصحاب فروض) کے مقرر ہیں۔

---

[۱] امام الحرمین الجوینی۔۔۔الورقات۔ج۔ا۔ص☆ تحقیق: د۔عبداللطیف محمد العبد۔

[۳] الشیخ محمد الخضری۔۔۔اصول الفقہ۔ص ۳۴۱۔

[۴] الشیخ محمد الخضری۔۔۔اصول الفقہ۔ص ۳۴۰۔

قیاس اور غیر قیاسی حکم:

یہ مندرجہ بالا (حکم) غیر قیاسی شمار ہوتے ہیں ان میں قیاس درست نہیں ہے۔امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اور امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ اور بعض دوسرے حضرات کے نزدیک حدود و کفارات میں قیاس درست ہے۔مثلاً چور کی مقررہ سزا پر کفن چور کو قیاس کرنا صحیح ہے۔ کیونکہ محفوظ جگہ سے خفیہ طریقہ سے مال چرانا (علت) دونوں میں مشترک ہے۔

امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک یہ قیاس درست نہیں ہے کیوں کہ ان کے نزدیک قبر محفوظ جگہ کہلانے کے لائق نہیں ہے۔

اسی طرح روزہ توڑنے سے کفارہ واجب ہوا۔لیکن اس کفارے کو ادا کرنے سے پہلے ہی دوسرا روزہ بھی کسی نے توڑدیا تو اس میں بھی کفارہ واجب ہوا۔اب امام شافعی رحمۃ اللہ اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ہر دن کا الگ الگ کفارہ ادا کرنا پڑے گا۔کیونکہ انہوں نے ہر دن کو مستقل حیثیت دے کر دو رمضانوں پر قیاس کیا ہے۔گویا کہ دو رمضانوں کے دو روزوں پر کفارۂ واجب ہوا اور امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ایک ہی کفارہ ادا کرنا ہوگا۔

احناف کا مسلک حدود و کفارات میں قیاس کرنے کا نہیں ہے لیکن ان کے یہاں بھی مثالیں موجود ہیں۔مثلاً رمضان کے روزہ کی حالت میں قصداً جماع کرنے سے کفارہ واجب ہوتا ہے۔اس پر قیاس کر کے قصداً کھا پی لینے سے کفارہ واجب قرار دیا گیا اسی طرح حرم میں کوئی شخص قصداً شکار کو قتل کردے تو اس پر کفارہ واجب ہے اس پر قتل خطا کو قیاس کیا گیا ہے اور کفارہ واجب رکھا گیا ہے احناف نے ان صورتوں کی وجہ تو دوسری بتائی ہے مگر یہ صورتیں قیاس سے خارج نہیں ہیں البتہ حکم اگر قیاس ہو مگر خارج میں اس کی نظیر نہ ہو تو اس پر بھی قیاس درست نہیں جیسے سفر میں قصر نماز پر مسافر کے علاوہ کسی اور کو قیاس کرنا درست نہیں ہے۔[1]

علامہ نظام الدین شاشی لکھتے ہیں:

"الحکم یتعلق بسببه ویثبت بعلته و یوجد عند شرطه" [2]

---

[1] الشیخ محمد الخضری......اصول الفقہ،ص۳۴۰۔

[2] اصول الشاشی،ص۳۵۳۔

یعنی: حکم اپنے سبب کے ساتھ معلق ہوتا ہے اور اپنی علت کے ساتھ ثابت ہوتا ہےاور اپنی شرائط کے ساتھ پایا جاتا ہے۔

iii۔فرع کی تعریف:

فرع قیاس کا تیسرا اہم رکن ہے۔اس سے مراد کوئی ایسا نیا واقعہ یا نیا مسئلہ ہے جس کے متعلق شریعت میں کوئی حکم ثابت نہ ہو۔اور ہم معلوم کرنا چاہیں۔اس کو مقیس (جس کو قیاس کیا جائے) بھی کہتے ہیں چنانچہ: ڈاکٹر عوض احمد ادریس فرع کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"الفرع هوا لواقعة التی یراد معرفة حکمها بالقیاس علی الاصل" [1]

یعنی: فرع وہ واقعہ ہے جس کا حکم اصل (سابق مسئلہ) پر قیاس کرتے ہوئے معلوم کرنا مقصود ہو۔

قاضی ابوبکر بن عربی المالکی لکھتے ہیں:

"فرع وهوا لمطلوب بیان الحکم فیه" [2]

فرع (نیا مسئلہ) ایسا مطلوب ہے جس میں حکم کو جاری کیا جائے

ابوعلی الحسن بن شہاب الحسن حنبلی لکھتے ہیں:

"الفرع ما یثبت حکمه بغیره وهوالذی یثبت بالعلة حکمه" [3]

اورفرع (نیا مسئلہ) جس کا حکم کسی اور کے ساتھ ثابت کیا جائے اور وہ غیر ایسا ہو جس کا حکم علت کے ساتھ ثابت ہو۔

محمد بن عمر بن الحسین الرازی لکھتے ہیں:

---

[1] ڈاکٹر عوض احمد ادریس۔۔۔الوجیز فی اصول الفقہ۔ص۴۹۔

[2] المحصول لابن عربی۔ص۱۴۳۔ج۔۱۔

[3] رسالۃ فی اصول الفقہ۔ص ۶۷۔

"الفرع عبارة عن الحکم المطلوب اثباته" [۱]

فرع (نیا مسئلہ) اس حکم سے عبارت ہے جس کا ثابت کرنا اس مسئلہ میں مقصود ہے۔

فقہا کے نزدیک فرع کی تعریف کچھ یوں ہے:

"ان الفرع هو الذی یطلب حکمه بالقیاس" [۲]

بے شک فرع (نیا مسئلہ) وہ ہے جس کا حکم قیاس کے ذریعے مطلوب ہو۔ اس کا حکم تاخیر سے معلوم ہوتا ہے یا اس کی طرف کسی دوسرے مسئلہ کا حکم متعدی ہوتا ہے اسی لئے اس کو فرع کہتے ہیں۔

متکلمین نے فرع کی تعریف میں یوں کہا ہے:

"الحکم المطلوب اثباته بالتعلیل" [۳]

فرع (نیا مسئلہ) ایسا حکم مطلوب ہے جس کو علت کے ذریعہ ثابت کیا جائے۔

فرع کی شرائط:

قیاس کا رکن بننے کے لئے فرع میں مندرجہ ذیل شرائط کا پایا جانا ضروری ہے۔

شرط اوّل:

۱۔ "ان یکون الفرع غیر منصوص علی حکمه، یعنی ان لایکون منصوصا علیه، لان القیاس یرجع الیه اذالم یوجد فی المسالة نص" [۴]

فرع کے لئے ضروری ہے کہ اس کا ثبوت نہ اثبات میں ہو اور نہ ہی نفی

---

۱ المحصول للرازی، ص ۲۷۔

۲ ابوالحسین محمد بن علی بن الطیب البصری، المعتمد، ص ۱۹۹۔

۳ ایضاً المعتمد۔ص ۱۹۹۔

۴ ڈاکٹر عبدالکریم زیدان۔۔۔الوجیز فی اصول الفقہ۔ص ۱۹۹ تا ۲۰۰۔

میں ہو اس پر قرآن و حدیث سے کوئی نص وارد نہ ہو کیوں کہ نصوص
میں اجتہاد و قیاس کی گنجائش نہیں ہوتی مثلاً:

i۔ ”ومن قتل مومناً خطاً فتحریر رقبةٍ مومنة“ (سورۃ النساء آیت:۹۲)
(اور جس کسی نے کسی مومن کو خطا قتل کر دیا تو وہ ایک مومن غلام آزاد کرے)

ii۔ ”لایواخذکم اللہ باللغوِ ...الیٰ....او تحریر رقبة“ (سورۃ المائدہ آیت ۸۹)

پہلی آیت میں قتل خطا کے کفارے میں ایک مومن غلام کا آزاد کرنا ہے جب کہ دوسری آیت میں قسم کے کفارے میں مطلقاً غلام آزاد کرنا ہے مومن ہونے کی شرط نہیں ہے۔ لہٰذا اب ہم کفارہ قتل خطا پر قیاس کرتے ہوئے قسم کے کفارے میں آزاد کئے جانے والے غلام پر مومن ہونے کی قید نہیں لگا سکتے کیوں کہ یہ دونوں الگ الگ مسئلہ میں علیحدہ علیحدہ نصوص ہیں۔اور نص کو نص پر قیاس نہیں کیا جاسکتا۔کیوں کہ فرع کے لئے قرآن و حدیث سے کوئی حکم موجود ہو تو پھر قیاس کی ضرورت ہی نہیں رہتی۔ اور ایسا اجتہاد باطل ہوتا ہے کیوں قرآن وسنت کے واضح حکم کے مقابلے میں کوئی حکم تلاش نہیں کیا جاسکتا۔[1]

شرط ثانی:

۲۔ ”ان تکون علة حکم الاصل موجودة فی الفرع“ [2]

اصل کے حکم کی علت کا فرع (نیا مسئلہ) میں پایا جانا ضروری ہے۔کیوں کہ علت کے متعدی ہونے سے ہی اصل (سابق مسئلہ) کا حکم فرع (نیا مسئلہ) کی طرف متعدی ہوگا۔

گویا:”مساواة علتہٖ لعلة الاصل“

یعنی: جو علت فرع میں ہو وہی علت اصل میں بھی موجود ہو اگرچہ نوعیت و کیفیت میں فرق ہو۔

---

[1] ڈاکٹر عوض احمد ادریس۔۔۔الوجیز فی اصول الفقہ۔ص ۵۰☆ امام جمال الدین عبدالرحیم اسنوی۔ نھایۃ السول۔ص ۳۵۹۔

[2] عبداللہ بن احمد بن قدامہ المقدسی، روضۃ الناظر۔ص ۳۱۸۔

کیونکہ اصل (سابق مسئلہ) اور فرع (نیا مسئلہ) میں علت کی عدم مساوات کی وجہ سے حکم میں بھی عدم مساوات لازم آئے گا جو نہ تو ممکن ہے اور نہ ہی شرعاً جائز ہے۔

فرع (نیا مسئلہ) کو اصل (سابق مسئلہ) کے ساتھ تمام صفات میں مماثل ومشابہہ ہونا ضروری ہے اگر فرع (نیا مسئلہ) میں یہ شرط نہ پائی جائے تو ایسے قیاس کو قیاس مع الفارق کہتے ہیں:

مماثلہ العین کی مثال: جیسے نبیذ کو خمر پر قیاس کیا جائے علت مشترکہ (نشہ) کی وجہ سے۔

مماثلت فی الجنس کی مثال: جیسے فریقین میں قصاص پر (جرم واحد) کی وجہ سے قیاس واجب ہوتی ہے۔

قیاس مع الفارق کی مثال: جیسے کوئی شخص اپنی بیوی کو اپنی ماں کے برابر قرار دے (اسے شرعاً ظہار) کہتے ہیں تو ایسے شخص پر واجب ہے کہ وہ ایک خاص طرح کا کفارہ ادا کرے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے اس قرآنی حکم پر قیاس کرتے ہوئے (وہ غیر مسلم باشندہ جو اسلامی ریاست یا اس کی مفتوحہ حدود میں ایک مخصوص ٹیکس دے کر یا خود کو فوجی خدمت کے لئے وقف کر کے رہتا ہے) کے لئے بھی یہی حکم عائد کیا ہے جب کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اس طرح کی قیاس کو مع الفارق قرار دیتے ہیں کیوں کہ وہ اہلیت جو اس قسم کے کفارے کے لئے ضروری ہے ذمی اس سے خالی ہے۔

شرط نمبر دو کی ایک مثال یہ بھی ہے کہ:

مردار کی کھال کی جب نجاست ثابت ہوگئی تو اس کی بیع (خرید وفروخت) باطل ہوگئی اس پر کتے کو قیاس کرنا ممکن ہے کیوں کہ کتے کا نجس ہونا ثابت ہوتے ہی مشارکت فی العلۃ پائی جائے گی لہٰذا قیاس جائز ہوگی۔

قیاس مع الفارق کی ایک مثال یہ بھی ہے:

شفعہ والی زمین (حق شفعہ کے شرکاء کے درمیان) کیسے تقسیم ہوگی؟ ان کی تعداد پر برابر تقسیم ہوگی یا مالی شرکت کے تناسب سے یا مقدار حصہ کے حساب سے ہوگی؟

احناف کا خیال ہے کہ مالی حصہ داری کی پرواہ کئے بغیر برابر برابر تقسیم ہوگی۔ جب کہ دیگر کا کہنا ہے کہ ہر کسی کا جو حصہ ہے (مالی یا جانی) اس کے برابر تقسیم ہوگی۔ اس قیاس سے

استدلال کرتے ہوئے کہ جب مال شفعہ سے حاصل ہوتو شراکت کی وجہ سے غلہ کی طرح ہوتا ہے اور غلہ شرکا میں اپنے اپنے حصہ کی نسبت سے تقسیم ہوتا ہے۔فقہاء کا اس پر اتفاق ہے۔لہٰذا اس پر قیاس کرتے ہوئے مشفوع ملکیت کو بھی شرکاء میں شفعہ کے مطابق تقسیم ہونا چاہئے۔

احناف اس بات کو رد کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ قیاس مع الفارق ہے کیونکہ غلہ تو مملوک شی سے پیدا ہوتا ہے تو ہر شریک کیلئے اس کی ملکیت کے حساب سے تقسیم ہوجائے گا جب کہ ماخوذ بالشفعہ اس کی ملکیت میں پیدا نہیں ہوا ہے کسی اور کی ملکیت میں اگر پیدا ہوا تو ممکن ہی نہیں کہ وہ کسی کے لئے ثمرہ یا غلہ بن جائے۔ [1]

شرط ثالث:

۳۔ ”ان لایکون الفرع متقدماً فی الثبوت علی الاصل“ [2]

فرع (نیا مسئلہ) کے لئے ضروری ہے کہ وہ نزول کے اعتبار سے اصل (سابق مسئلہ) پر مقدم نہ ہو ورنہ قیاس صحیح نہ ہوگا۔

مثلاً: نیت کے واجب ہونے میں وضو کو تیمّم پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے کہ (جس طرح تیمّم میں نیت فرض ہے اسی طرح وضو میں بھی نیت فرض ہے) یہ قیاس باطل ہے کیوں کہ وضو تو تیمّم سے پہلے ہی ثابت شدہ ہے تو پہلے سے ثابت شدہ کو بعد میں ثابت ہونے والے پر قیاس نہیں کیا جائے گا اس لئے کہ متاخر کا حکم مقدم سے ضرورتاً مستفاد ہوتا ہے اور جو پہلے ہی ثابت ہے اسے ضرورت ہی نہیں ہے۔

شرط رابع:

۴۔ ”ان یکون الحکم فی الفرع مماثلاً لحکم الاصل (مساواة حکمه لحکم الاصل) فی عینه او جنسه“ [3]

---

[1] ابوعلی الحسن بن شہاب الحسن حنبلی، رسالۃ فی اصول الفقہ۔ص ۶۷ ☆ عبدالملک بن عبداللہ بن یوسف الجوینی، الورقات۔ص ۲۶۔

[2] محمد بن علی بن محمد الشوکانی، ارشاد الفحول۔ص ۳۰۴ ☆ عبدالقادر بن بدران، المدخل۔ص ۳۱۲۔

[3] محمد بن علی بن محمد الشوکانی، ارشاد الفحول، ص ۳۰۴۔

فرع (نیا مسئلہ) کا حکم اصل (سابق مسئلہ) کے حکم کے برابر ہو یعنی اس کا ہم مثل ہو جنس اور عین کی حیثیت سے اس کے مساوی ہو جیسے جنس کی مثال ۔صغیرہ کے نکاح میں ولایت کا ثبوت، اس کے مال کی ولایت پر قیاس کرنے سے حاصل ہوتا ہے اور عین کی مثال: مشترک نفس میں وجوب قصاص کا ثبوت مثقل ومحدود میں قیاساً لیا جاتا ہے۔

فرع میں اصل (سابق مسئلہ) کا حکم بدلنے نہ پائے ورنہ یہ قیاس مع الفارق ہوگا جیسے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ ذمی کے ظہار کو مسلم کے ظہار پر قیاس کرتے ہیں لیکن امام ابوحنیفہ اس کو رد کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ذمی میں کفارہ کی اہلیت نہ ہونے کی وجہ سے حکم میں تبدیلی لازم آتی ہے جو قیاس کے منافی ہے۔ [1]

شرط خامس:

۵۔ ”ان لایکون فی الفرع معارض راجح“ [2]

فرع کو ایسی کسی بھی معارض سے خالی ہونا چاہئے جو قیاس کی علت کا الٹ چاہے کیوں کہ قیاس تو حکم کا ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہونے کا نام ہے۔لہٰذا فرع (نیا مسئلہ) اور اصل (سابق مسئلہ) کے حکم میں جنسیت، زیادتی اور نقصان میں فرق نہیں ہونا چاہئے ورنہ یہ قیاس مع الفارق ہوگی۔مثال اوپر موجود ہے۔

شرط سادس:

۶۔ فرع (نیا مسئلہ) میں حکم جب ہی ثابت ہوگا جب فرع میں علت کا پایا جانا ممکن اور ثابت ہو کیوں کہ صرف علت کے فرع (نیا مسئلہ) میں پائے جانے کا گمان کر لینا کافی نہیں ہوگا بلکہ علت کے علم کا حصول ضروری ہے۔ [3]

---

[1] ڈاکٹر عوض احمد ادریس، الوجیز فی اصول الفقہ ص ۵۰۔

[2] ڈاکٹر عوض احمد ادریس، الوجیز فی اصول الفقہ۔ص ۵۰۔

[3] الامام السنوی، نهایۃ السول۔ص ۳۵۹۔

۱۷۔علت کی تعریف:

علت قیاس کا بنیادی واہم رکن ہے۔ بلکہ قیاس کا مرکز ومحور ہے۔اس لئے قیاس کو جاننے کے لئے علت کا جاننا ضروری ہے یہی شئ ہے۔ جو اصل (سابق مسئلہ) اور فرع (نیا مسئلہ) میں مشترک ہوتی ہے۔جس کی بنیاد پر حکم جاری ہوتا ہے۔اگر اصل (سابق مسئلہ) میں علت ہی نہ ہوتو قیاس بھی ختم اور علت کا حکم بھی کالعدم ہو جائے گا۔

لغت میں علت اس عارض کو کہتے ہیں جو محل کے وصف میں تغیر پیدا کرے۔اسی لئے کہتے ہیں علت بیماری ہے جو انسان (محل) کی صحت (وصف) میں تغیر پیدا کرتی ہے۔

فقہاء کی اصطلاح میں جس ''عارض'' کے پائے جانے سے حکم ثابت ہوا سے (علت) کہتے ہیں۔

جس میں کوئی علت ہوا سے علیل کہا جاتا ہے جیسے ''اعتل فلان'' یہ ''علل بعد النهل'' یعنی (پی کر عذر پیش کرنا) سے ماخوذ ہے یعنی کوئی شی بار بار پینا کیوں کہ مجتہد علت کے استخراج کے لئے بار بار نظر دوڑاتا ہے۔اس لئے اسے علت کہتے ہیں [۱]

علت کی تعریف کرتے ہوئے ڈاکٹر عوض احمد ادریس کہتے ہیں:

''هی وصف فی الاصل بنی علیه حکمه و یعرف به وجود هذا لحکم فی الفرع'' [۲]

علت، اصل (سابق مسئلہ) کے اس وصف کو کہتے ہیں جس پر اصل (سابق مسئلہ) کے حکم کا دارو مدار ہوتا ہے اور جس کے ذریعے فرع (نیا مسئلہ) میں اس حکم کا ثبوت پایا جاتا ہے۔ جیسے شراب میں وصفِ اسکار ہے جو (حرمت) کے حکم کا سبب ہے

علت کی تعریف یوں بھی کی گئی ہے:

''ما شرع الحکم عندو جوده لابه'' [۳]

۱۔ محمد بن علی بن محمد الشوکانی، ارشاد الفحول، ص۳۰۴۔

۲۔ الوجیز فی اصول الفقہ ،ص۵۰۔

۳۔ التقریر والتحبیر ،ص۱۴۱۔

یعنی: حکم کا تقرر اس کے پائے جانے کے وقت سے ہی ہو اس کے سبب سے حکم کا تقرر نہ ہوا ہو۔

علت کی ایک تعریف یہ بھی ہے:

"ما یضاف الیه وجوب الحکم ابتداءً" [1]

جس کی طرف بغیر کسی واسطے کے حکم کا وجوب منسوب کیا جائے۔ سبب وغیرہ کی طرف بھی حکم کی نسبت ہوتی ہے۔ لیکن وہ علت ہی کے واسطہ سے ہوتی ہے البتہ حکم کے ثبوت اور تقرر کی نسبت صرف علت کی طرف کی جاتی ہے اگر سبب وغیرہ کی طرف نسبت ہوتی ہے تو وہ علت کے درجہ میں ہوتے ہیں۔

علامہ محمد بن علی بن محمد الشوکانی نے علت کی تعریف یوں کی ہے:

"انها المعنی الذی کان الحکم علی ما کان علیه لاجلها" [2]

علت ایک ایسا مفہوم ہے جس کی وجہ سے اس کے لئے حکم نازل ہوتا ہے۔ اور علت کے کئی نام ہیں: سبب، امارہ، داعی، مستدعی، باعث، حامل، مناط، دلیل، مقتضی، موجب اور موثر وغیرہ۔

علامہ قاضی ابوبکر ابن عربی نے علت کی تعریف میں یہ کہا ہے:

"و هوا لعلة الجالبة للحکم" [3]

علت وہ ہے جس پر حکم کا دارومدار ہو۔

علت شرعیہ حکم پر دلالت کرتی ہے۔ جو لوگ علت کو حکم کا (موجب) خیال کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ علت کے وجود سے ہی حکم ظاہر ہوتا ہے اور جو لوگ علت کو حکم کا (موجب) خیال نہیں کرتے، وہ کہتے ہیں کہ علل تو شرع سے پہلے موجود تھیں مگر احکام موجود نہ تھے۔ اب احکام بعد میں آئے ہیں تو علت حکم کے لئے (موجب) نہ ہوئی بلکہ مشیت خدا ٹھہری!

---

[1] التقریر والتحبیر، ص ۱۴۱۔

[2] ارشاد الفحول، ص ۳۰۴، ج ۱۔

[3] المحصول لابن عربی، ص ۱۲۴۔

علت صرف اسی حکم پر دلالت کرتی ہے جو اس کے لئے ثابت کردیا گیا ہے۔ یعنی اگر علت کے لئے (اثباتی حکم) ثابت کیا گیا ہے تو نفی پر دلالت نہیں کریگی۔ اگر نفی کے لئے حکم ثابت کیا گیا ہے تو اثبات پر دلالت نہ کرے گا۔ تو ضروری ہے کہ علت کے ہونے سے حکم وجود میں آئے اور علت کے زوال سے حکم بھی زائل ہوجائے۔

ایک یا ایک سے زائد علل کے لئے ایک ہی حکم کا ہونا جائز ہے۔ مثلاً (قتل کرنا) ایک حکم ہے جو ارتداد، زنا (سنگسار) اور قتل کرنے کی (علتوں) سے واجب ہوتا ہے جیسے کہ (وطی کا حرام ہونا) کہ یہ حیض، احرام، روزہ، اعتکاف اور عدت جیسی علتوں کے سبب ہوتا ہے۔

اسی طرح ایک ہی علت کے پائے جانے سے کئی احکام ایک جیسے ثابت ہوتے ہیں جیسے احرام میں ہونا (علت) ہے اور اس سے کئی احکام ثابت ہیں مثلاً وطی حرام ہے، خوشبو منع ہے اور سلا ہوا لباس منع ہے۔ اور اسی طرح ایک ہی علت کے پائے جانے سے کئی مختلف احکام بھی ثابت ہوتے ہیں جیسے (حیض) ایک علت ہے اور اس سے کئی مختلف احکام ثابت ہیں مثلاً وطی حرام ہے، ترک نماز کو حلال کرتا ہے۔ لیکن ایک ہی علت سے متضاد احکام ثابت نہیں ہوسکتے کہ وطی حرام بھی ہو اور حلال بھی [1]

علت اور حکمت میں بنیادی فرق:

سب علماء اس بات پر متفق ہیں کہ شرعی احکام بلا مقصد وغایت نہیں دیئے گئے۔ تاہم ان کا فائدہ دنیا میں فوری بھی ہوسکتا ہے اور دیر سے بھی۔ اگر دنیا میں نہ ہوا تو آخرت میں ضرور ہوگا۔ یہ احکام کبھی تو منافع کے حصول کے لئے ہوتے ہیں اور کبھی مفاسد و نقصانات کو دور کرنے کے لئے۔ اگرچہ ان احکامات میں حکمتیں موجود ہوتی ہیں۔ لیکن یہ احکامات ان حکمتوں سے نہیں بلکہ ان میں موجود علتوں سے مشروط ہوتے ہیں۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ بعض اوقات حکمتیں پوشیدہ ہوتی ہیں۔ لہٰذا قیاس میں احکام کو علتوں کے ساتھ مشروط کردیا گیا ہے جو کہ ظاہر ہوتی ہیں۔ مثلاً: سفر میں روزہ چھوڑنے کی اجازت ہے لیکن شریعت نے اس حکم کو براہ راست اس کی حکمت یعنی دفع مشقت کے ساتھ مشروط نہیں کیا بلکہ اسے سفر یا بیماری سے مشروط کیا ہے۔ [2]

---

[1] اللمع فی اصول الفقہ، ج ۱، ص ۵۷۔

[2] ڈاکٹر عبدالکریم زیدان، الوجیز فی اصول الفقہ۔ ص ۲۰۱۔۲۰۲ ☆ محمد الامین الشنقیطی، المذکرہ فی اصول الفقہ ص ۳۲۸۔

اسی طرح:

"ولکم فی القصاص حیاة یا اولی الالباب" [1]

اور تمہارے لئے قصاص (خون کا بدلہ لینے) میں ہی زندگی (کی ضمانت) ہے۔اے عقل مند لوگو!

اس حکم کی غرض زندگی کا تحفظ ہے۔

ii۔ "واعدولھم ما استطعتم من قوہ" [2]

اور (اے مسلمانو!) ان کے (مقابلے کے) لئے تم سے جس قدر ہوسکے (ہتھیاروں اور آلات جنگ کی) قوت مہیا کرو۔

اس حکم کی حکمت دشمن کو بھگانا اور اس کا دشمنی سے باز آنا ہے۔

iii۔ "انما الخمر والمیسر والانصاب والازلام رجس" [3]

اس حکم کی حکمت، شراب وجوئے کے مفاسد یعنی بغض وعداوت سے بچانا ہے۔

iv۔ "فلما قضیٰ زید منھا وطرا" [4]

پھر جب (آپ کے متبنّٰی) زید نے اسے طلاق دینے کی غرض پوری کرلی۔

اس حکم کی حکمت رفع حرج عن المسلمین ہے اور وہ اپنے متبنی کی بیوی سے شادی کرنا ہے

v۔ "لیشھدوا منا فع لھم" [5]

تاکہ وہ اپنے فوائد (بھی) پائیں۔

اس کی حکمت، حفظ اموال کیلئے چور کے ہاتھ کاٹنا، حفظ نسب کے لئے زانی کو کوڑے مارنا ہے۔

علت کی شرائط:

علت کے موثر ہونے کے لئے مندرجہ ذیل شرائط کا پایا جانا ضروری ہے۔

شرط اوّل:

ا۔ "ان تکون العلة وصفاً ظاھراً" [6]

---

[1] سورة البقرہ۔۱۸۹۔ [2] سورة الانفال۔۶۰۔

[3] سورة المائدہ:۹۰۔ [4] سورة الاحزاب:۳۷۔

[5] سورة الحج:۲۸۔ [6] ڈاکٹر عوض احمد ادریس، الوجیز فی اصول الفقہ، ص ۵۱۔

علت کو ''وصف ظاہر'' ہونا چاہئے۔ کیوں کہ شرعی احکام کا مدار علت پر ہے۔ لہٰذا علت کیلئے ضروری ہے کہ وہ غیر مخفی اور ظاہر شی ہو جیسے کہ شراب میں ''نشہ'' کا ہونا اس کی ''حرمت'' کا سبب ہے لہٰذا ''نبیذ'' وغیرہ جیسے مشروب بھی (جن میں نشہ ہو) حرام قرار پائیں گے۔

اسی طرح نسب کے ثبوت کے لئے (علت) بیوی کے بستر پر قیام ہے یا نسب قبول کرنے کا اقرار ہے۔ اگر علت امر باطنی ونفسی ہو جس پر ہمیں اطلاع نہ ہو تو حکم نافذ نہ ہو سکے گا اسی لئے شارع نے حکم کو حکمت کے ساتھ مشروط نہیں کیا۔ کیوں کہ وہ ایک پوشیدہ شی ہے۔ بلکہ حکمت کا قائم مقام ایک ظاہر وصف (علت) کو مقرر کیا ہے۔ جس میں اس کے وجود کا امکان غالب ہے۔ یعنی علت کی پہچان آسان ہے۔ مثلاً قاتل سے قصاص لینا ہے اس کی علت ''قتل عمد'' اور ''دشمنی'' ہے لیکن عمداً امر باطنی (پوشیدہ) ہے۔ اس پر اطلاع ممکن نہیں ہے۔ تو شارع نے اس کا قائم مقام اس چیز کو ٹھہرایا ہے۔ جو امر ظاہر ہے یعنی آلہ قتل کا جان بوجھ کر استعمال قتل عمد کا اظہار ہے۔ [۵]

حدیث شریف ہے:

''کل شی خطا ماعدالسیف والحدیدة ولکل خطا ارش''

یعنی: تلوار اور لوہے کے استعمال کے علاوہ ہر عمل خطاء ہے (قتل میں) اور ہر خطاء میں دیت ہے۔

شرط ثانی:

۲۔ **''ان تکون العلة وصفا منضبطا غیر متبدل''** [۱]

علت کا منضبط اور غیر متبدل وصف ہونا ضروری ہے تا کہ اس سے وہ تاثر حاصل ہو جو شارع کی حکمت مقصودہ ہے۔

---

[۱] ڈاکٹر عبدالکریم زیدان، الوجیز فی اصول الفقہ ص ۳۰۴ ☆ علی بن محمد بن علی الشوکانی، ارشاد الفحول۔ ص ۳۰۴۔ ج۔۱۔

[۲] ڈاکٹر عوض احمد ادریس، الوجیز فی اصول الفقہ، ص ۵۲۔

چنانچہ امام شوکانی کہتے ہیں:

"ان یکون الوصف معینا لان رد الفرع الیها لایصح الا بھذہ الواسطۃ" [1]

یعنی: علت کو کوئی ایسی متعین و محدود اور مقرر شدہ حقیقت ہونا چاہئے کہ اس میں احوال و اشخاص کے بدلنے سے معمولی تبدیلی کے سوا کہیں تبدیلی نہ آئے کیوں کہ فرع (نیا مسئلہ) کو اسی وصف معین کے ذریعے ہی اصل (سابق مسئلہ) پر قیاس کیا جاتا ہے مثلاً: اگر کوئی شخص اپنے وارث کو قتل کردے تو وہ میراث سے محروم ہوجاتا ہے۔ اس حکم کی علت "قتل" ہے اس کی ایک معین و محدود اور مقرر حقیقت ہے قاتل و مقتول کے بدلنے سے اس علت یعنی (قتل) پر کوئی اثر نہیں پڑتا لہٰذا اگر کسی ایسے آدمی نے جس کے حق میں کسی نے وصیت کی ہو اپنے موصی کو قتل کردیا تو بھی وہ اپنے حق (وصیت) سے محروم ہو جائے گا حدیث میں ہے **"القاتل لایرث"** [2] یعنی قاتل وارث نہیں ہوگا۔

اسی طرح شراب کی حرمت کا سبب نشہ ہے لہٰذا جس چیز میں بھی نشہ ہوگا خواہ کم ہو یا زیادہ تو اس پر یہ حکم ثابت ہو جائے گا۔

شرط ثالث:

۳۔ **"ان تکون العلۃ وصفاً مناسباً لتشریع الحکم"** [3]

یعنی: علت ایسا وصف مناسب ہونا چاہئے کہ اس کے اور حکم کے درمیان موافقت، یکسانیت اور ہم آہنگی ہوتا کہ حکم اس وصف کے ساتھ مربوط ہوجائے اور اس غرض و حکمت کے پورا ہونے کا گمان غالب ہو جو حکم سے مقصود ہے۔ مثلاً قصداً کسی کو قتل کرنا، ایک وصف ہے جو اس کے حکم یعنی قصاص کے ساتھ مربوط و موزوں ہوتا ہے لہٰذا ایسے اتفاقی یا محرومی

---

[1] علی بن محمد بن علی الشوکانی، ارشاد الفحول۔ ص ۳۰۴۔ ج۔۱۔

[2] ترمذی۔ ابواب الفرائض۔

[3] ڈاکٹر عبدالکریم زیدان، الوجیز فی اصول الفقہ۔ ص ۲۰۶۔

اوصاف کے ساتھ احکام کی تعمیل صحیح نہیں ہے جو حکم کے ساتھ نہ تو مناسب ہوں اور نہ ہی موافق وہم آہنگ مثلاً شراب کا رنگ یا اس کا سیال پن یا ذائقہ وغیرہ اوصاف میں سے کوئی بھی وصف اس کے حکم (شراب کی حرمت) کے لئے نہ تو مناسب ہے اور نہ ہی موافق وہم آہنگ! علت کے وصف سے مراد علت کی وہ کیفیت ہے جس کی وجہ سے اس شے کے بارے میں حکم نازل ہوا ہو۔ وصف کی وصف یا حکم سے مناسبت نہ ہو تو قیاس ناجائز ہے۔

علامہ شوکانی کہتے ہیں کہ:

"ان تکون موثرة فی الحکم" [1]

کہ علت، حکم میں موثر ہو اگر موثر نہ ہو تو اس کا علت ہونا جائز نہیں ہے۔ تاثیر سے مراد حکم کے ساتھ علت کی مناسبت ہے۔ یعنی مجتہد کا غالب گمان یہ ہو کہ یہ حکم علت کے ثبوت سے حاصل ہوا ہے۔

شرط رابع:

۴۔ "ان تکون العلة وصفاً متعدیاً" [2]

یعنی: علت کا متعدی وصف ہونا بھی ضروری ہے۔ اس کا مفہوم یہ ہے کہ جس وصف کو علت قرار دیا جارہا ہو، وہ اصل (سابق مسئلہ) تک ہی محدود نہ رہے۔ کیوں کہ قیاس کی بنیاد فرع (نیا مسئلہ) اور اصل (سابق مسئلہ) کا علت میں مشترک ہونے پر ہے یعنی علت مشترکہ میں مساوات و برابری کی بدولت ہی اصل (سابق مسئلہ) کے حکم کو فرع (نیا مسئلہ) تک متعدی کیا جاسکتا ہے۔

شیخ محمد الخضری لکھتے ہیں:

---

[1] علی بن محمد علی الشوکانی، ارشاد الفحول ج۔۱۔ص ۳۰۴ ☆ محمد الامین بن محمد المختار الشنقیطی، المذکرہ فی اصول الفقہ۔ص ۳۲۹۔

[2] ڈاکٹر عبدالکریم زیدان، الوجیز فی اصول الفقہ۔ص ۲۰۷ ☆ ڈاکٹر عوض احمد ادریس، الوجیز فی اصول الفقہ۔ص ۵۲۔

"ان لاتکون العلة مکسورة" [1]

علت کا صحیح سالم ہونا ضروری ہے۔ یعنی اس میں کوئی ایسا نقص نہ ہو جو اس کی حکمت مقصودہ کے خلاف ہو اور اسے متعدی ہونے سے روکے جیسے مسافر کے لئے سفر اور مریض کے لئے مرض ان کے لئے (علت) ہے رمضان المبارک کے روزے چھوڑنے کے لئے۔ یہ علت مذکورہ افراد تک محدود ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس علت کو کانوں میں کام کرنے والے کارکنوں وغیرہ تک متعدی نہیں کیا جاسکتا۔

شرط خامس:

۵۔ "ان تکون العلة من الاوصاف التی لم یبلغ الشارع اعتبارھا" [2]

یعنی: علت کا ایسے اوصاف میں سے ہونا جسے شارع نے غیر معتبر قرار نہ دیا ہو

شارع نے (علت) کو لغو صفت قرار دے کر اس پر حکم کی علت بننے میں اعتبار نہ کیا ہو جیسے جان بوجھ کر روزہ توڑنے پر کسی مجتہد کا یہ سمجھنا کہ "کفارہ" کی حکمت یہ ہے کہ لوگوں کو روزہ توڑنے سے روکا جائے۔ لہٰذا دانستہ روزہ توڑنے والے کو غلام آزاد کرنے کی قدرت رکھنے کے باوجود بھی ساٹھ روزے ہی رکھنا چاہیئے مثلاً: مشہور اندلسی فقہیہ قاضی یحییٰ بن یحییٰ ابلشی نے اندلس کے ایک خلیفہ کے متعلق ایسا ہی فیصلہ صادر کیا تھا۔ کیونکہ اس کے لئے غلام آزاد کرنا کوئی مشکل کام نہیں ہے۔ لہٰذا وہ ساٹھ دن کے روزے رکھے۔ لیکن دوسرے فقہا نے قاضی صاحب کی اس رائے سے اتفاق نہیں کیا ہے۔

ڈاکٹر عوض احمد ادریس لکھتے ہیں:

"ان لایکون الوصف قد قام الدلیل بعدم اعتبارہ" [3]

وصف ایسا نہ ہو کہ اس پر عدم اعتبار کیا گیا ہو۔

---

[1] شیخ محمد الخضری، اصول الفقہ، ص ۳۶۸۔

[2] ڈاکٹر عبدالکریم زیدان، الوجیز فی اصول الفقہ، ص ۲۰۷۔

[3] ڈاکٹر عوض احمد ادریس، الوجیز فی اصول الفقہ، ص ۵۲۔

شرط سادس:

۶۔ ”ان لاتکون العلة المستنبطة قاصرہ“ [۱]

علت مستنبطہ قاصرہ نہ ہو۔علت قاصرہ سے ایسی علت مراد ہے جو محل کی خصوصیات کی وجہ سے اصل (سابق مسئلہ) سے فرع (نیا مسئلہ) کی طرف متعدی نہ ہوسکے جیسے۔سونے اور چاندی میں سود کی علت ”ثمنیت“ ہے۔ان دونوں کے علاوہ خلقی (پیدائشی) طور پر کوئی اورشی چونکہ ”ثمن“ نہیں ہے۔لہٰذا یہ علت کسی اور کی طرف منتقل نہیں ہوتی۔امام شافعی کے نزدیک علت قاصرہ علت بن سکتی ہے۔بعض فقہاء احناف کا بھی یہی خیال ہے۔آئمہ کا یہ اختلاف اس صورت میں ہے کہ وہ علت، اجتہاد واستنباط سے معلوم کی گئی ہو۔اگر علت قاصرہ نص سے معلوم ہوئی ہے تو بالاتفاق اس کا علت بننا جائز ہے۔اگر علت قاصرہ ومتعدیہ دونوں جمع ہوجائیں تو متعدیہ کو ترجیح دی جائے گی کیوں کہ متعدیہ ایک زائد وصف (فرع کی طرف انتقال) کو بھی شامل ہے۔اسی طرح جب دو وصف جمع ہوں اور دونوں علت بن جانے کی صلاحیت رکھتے ہوں! ایک علت قاصرہ اور دوسرا علت متعدیہ بن سکتا ہو تو بھی متعدیہ کو ہی مستقل علت قرار دیں گے۔اور دونوں کے مجموعہ کو علت نہ بنائیں گے۔

چنانچہ امام شوکانی کہتے ہیں:

”ان لاتکون العلة متعدية“ [۲]

یعنی: علت کا محل یا کوئی جز ایسا نہیں ہونا چاہئے جو اسکے متعدی ہونے میں رکاوٹ ہو۔

شرط سابع:

۷۔ ”ان لایکون الحکم وجودیا والوصف العلل به عدمی“ [۳]

---

[۱] شیخ محمد الخضری، اصول الفقہ، ص ۳۶۶۔

[۲] علی بن محمد بن علی الشوکانی، ارشاد الفحول، ص ۳۰۴۔

[۳] شیخ محمد الخضری، اصول الفقہ، ص ۳۶۵۔

حکم وجودی کے لئے علت (وصف) عدمی نہیں ہونا چاہئے البتہ حکم عدمی
کی علت عدمی علت کے ساتھ بیان کرنے میں کوئی قباحت نہیں ہے۔

امام شوکانی لکھتے ہیں:

"ان لاتکون عدمافی الحکم الثبوتی" [1]

یعنی: حکم وجودی کی علت، وصف عدمی نہ ہو بعض فقہاء محققین پہلی صورت کو بھی جائز بتاتے ہیں۔ احناف کے نزدیک اصول کی حد تک عدم جواز کا ثبوت ملتا ہے۔ لیکن عمل اس کے خلاف منقول ہے مثلاً: مال غنیمت کی طرح مال "فے" میں خمس (پانچواں حصہ) نہیں ہے کیوں کہ "فے" کے حصول میں جنگ نہیں کرنا پڑتی۔ اس صورت میں عدم حکم (خمس کی نفی) ہے اور علت بھی عدمی (جنگ کا معدوم ہونا) ہے۔

اسی طرح امام محمد کہتے ہیں:

جس شخص نے حاملہ کو غصب کیا اور غاصب کے پاس بچہ پیدا ہوا پھر ماں اور بچہ دونوں مر گئے تو غاصب پر بچہ کا ضمان واجب نہ ہوگا اور بچہ مغصوب قرار نہ پائے گا۔ اس صورت میں ضمان کا عدم وجوب، حکم عدمی ہے اور اس کی علت بھی (مغصوب نہ ہونا) عدمی ہے۔

امام ابن ھمام حکم وجودی کے لئے علت عدمی کو قبول نہیں کرتے اور کہتے ہیں کہ اگر کہیں علت عدمی نظر آئے تو وہاں تعلیل لفظی ہوگی حقیقی نہیں ہوگی کیوں کہ علت حقیقی اپنے اندر وصف حقیقی رکھتی ہے۔ [2]

شرط ثامن:

۸۔ "ان لاتکون العلة متاخرة عن حکم الاصل" [3]

علت ایسی نہیں ہونی چاہئے کہ جو کسی محل میں اصل (سابق مسئلہ) کے
حکم سے موخر ہو یعنی یہ علت تو پائی جائے اور حکم نہ پایا جائے۔

---

[1] علی بن محمد بن علی الشوکانی، ارشاد الفحول، ص۳۰۴، ج۱۔

[2] ایضاً۔

[3] شیخ محمد الخضری، اصول الفقہ، ص۳۷۲ تا ۳۶۸۔

امام شوکانی کہتے ہیں:

"ان یتاخر ثبوتھا عن ثبوت حکم الاصل" [1]

یعنی: علت کا ثبوت، اصل (سابق مسئلہ) کے حکم کے ثبوت کے بعد تاخیر سے ثابت ہو۔ مثلاً کسی بچہ کے مجنوں ہونے سے قبل ہی ولایت کا ثبوت یا پھر بچہ کی ولایت پر بڑے کی ولایت کا قیاس کرنا۔ البتہ کوئی مانع ہو تو اور بات ہے۔ احناف کے ہاں استحسان کی بنیاد اسی مانع کی وجہ سے پڑی ہے۔ احناف نے مانع کی پانچ اقسام بیان کی ہیں۔

i۔ آزاد آدمی کو بیچنا (مانع عدم محل ہے)

ii۔ کسی دوسرے کا مال بیچنا (مانع، عدم ولایت ہے)

iii۔ خیار شرط (بیع وشراء میں) بیچنا (مانع، مشتری کے لئے مبیع کی فروخت)

iv۔ جو حکم کو تمام نہ ہونے دے یا حکم کی ابتداء کو منع کرتی ہو جیسے خیار رویۃ بغیر اس کے قبضہ مکمل نہیں ہوتا۔

v۔ جو لزوم حکم کو روکے (خیار عیب) حکم تو مکمل ہو مگر قبضہ کے بغیر مشتری فسخ نہیں کرسکتا۔

شرط تاسع:

۹۔ علت ایسی ہو کہ جو عقل کے لئے قابل قبول ہو جیسے فقہ میں ہے "لو ماعرض علی العقول تلقته بالقبول" [2] یعنی اگر اہل نظر کے سامنے اسے پیش کیا جائے تو انہیں قابل قبول ہو۔ یعنی علت ایسی ہو کہ انسانی عقل آسانی کے ساتھ اس تک پہنچ جائے جیسے: شراب کی حرمت کے لئے "نشہ" علت ہے اور یہ ایسی علت ہے جو تمام انسانوں میں معروف ہے ہر انسان لفظ "نشہ" سے ایک ہی مفہوم سمجھتا ہے جو اس کے معانی میں موجود ہے۔

---

[1] امام الشوکانی، ارشاد الفحول، ص ۳۰۴، ج ۱۔

[2] توضیح وتلویح، القیاس فی العلۃ۔

شرط عاشر:

۱۰۔ "عدم النقض فی العلل المستنبطة" [۱]

علل مستنبط میں اس علت کا کوئی نقیض نہیں ہونا چاہئے یعنی علت کے مقابل کوئی ایسا وصف اصل (سابق مسئلہ) کے حکم میں نہ پایا جائے جو بحیثیت علت اس میں مداخلت کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو۔ اور اگر کوئی مداخل موجود ہوگا تو دونوں کے مجموعہ کو علت بنانا جائز ہوگا لیکن دونوں کے مستقل ہونے کی صورت میں یہ شرط باقی نہ رہے گی۔ بلکہ ان میں سے ایک ہی علت قرار دیا جائے گا جیسے "سود" کی علت میں۔ مداخل کے غیر مستقل ہونے کی صورت میں بھی اس شرط کا تعلق علت مستنبط سے ہوگا علت منصوصہ سے نہ ہوگا۔

چنانچہ امام شوکانی کہتے ہیں:

"ان لایعارضها من العلل ماهو اقویٰ منها" [۲]

یعنی: علت کے لئے دیگر علتوں میں سے کوئی ایسی قوی علت معارض و مدمقابل نہ آجائے جو اس کو علت بننے سے روکے۔

علت کی پہچان:

قرآن وسنت، اجماع اور اجتہاد علت کے ماخذ ہیں لہٰذا ان مصادر کا گہرا مطالعہ اور ان میں فکری ارتکاز ہی ہمیں وہ تجربہ اور مہارت عطا کرسکتا ہے جس سے علت کی معرفت ہوتی ہے۔ علت کو پہچاننے کی صلاحیت نہایت محنت، دقت نظری اور ایک عرصہ تک انداز بیان، تکرار، مدار و موقوف علیہ اور موقع ومحل میں غور وفکر کرتے رہنے سے ہی حاصل ہوتی ہے۔ چنانچہ اس سلسلے میں فقہاء کرام کے مقرر کردہ اصول وضوابط ہماری رہنمائی کا کام سرانجام دیتے ہیں لہٰذا انہی اصولوں کی روشنی میں علت کی پہچان کے چند طریقے ذکر کئے جاتے ہیں:

۱۔ نص قرآنی سے علت کی پہچان:

وہ علت جو قرآن وسنت سے صراحۃً ثابت ہوتی ہے اس کی دو قسمیں ہیں:

---

[۱] شیخ محمد الخضری، اصول الفقہ، ص ۳۶۷۔

[۲] امام الشوکانی، ارشاد الفحول، ص ۳۰۴، ج ۱۔

علت صریحہ کی پہلی قسم:

i۔ جس میں کوئی وصف یا سبب حکم کے لئے علت ہو مثلاً گھر آرام وسکون کے لئے ہوتا ہے اس لئے گھر میں بلا اجازت داخلہ ممنوع ہے اور پھر گھر کے اندر ماں باپ، بہن و بھائی کے مخصوص کمروں میں داخل ہونے کی بھی مشروط اجازت ہے۔

گھروں میں کام کاج کرنے والے نوکر، بچے اور دیگر افراد کے لئے نماز فجر سے پہلے، دوپہر اور نماز عشاء کے بعد بغیر اجازت ایک دوسرے کے کمرے میں داخل ہونا منع ہے۔ کیوں کہ ان اوقات مین عموماً انسان ایسے لباس میں ہوتا ہے جس میں وہ دوسروں کے سامنے آنا پسند نہیں کرتا۔ البتہ ان اوقات کے علاوہ اگر بچے، نوکر یا گھر کے دیگر افراد یک دوسرے کے کمرے میں آنا چاہیں تو بلا اجازت بھی آ سکتے ہیں۔ اور اس کی علت قرآن نے کثرت طواف بیان کی ہے۔ کیوں کہ دونوں کو ایک دوسرے سے بار بار کام پڑتا ہے اور بار بار اجازت لینے میں دقت ہوگی لہٰذا بلا اجازت اندر جانا جائز ہے۔ اللہ کریم فرماتا ہے:

"لیس علیکم ولا علیھم جناح بعدھن طوافون علیکم بعضکم علی بعض" [1]

یعنی: ان اوقات ثلاثہ کے بعد تم پر اور ان پر کوئی حرج نہیں کہ تم پر ان کی بکثرت آمد و رفت ہوتی ہے۔ اجازت کے حصول میں رفع حرج کے لئے کثرت طواف "ایسی علت ہے جو نص قرآنی سے ثابت ہے۔ پھر نبی ﷺ نے اس علت کی وجہ سے سور ھرہ (بلی کا جوٹھا) کی نجاست کے حرج کو ساقط کیا ہے۔ ارشاد فرمایا:

"الھرۃ لیست بنجسۃ فانھا من الطوافین علیکم و الطوافات" [2]

بلی ناپاک نہیں ہے کیونکہ وہ تمہارے پاس گھروں میں آتی جاتی ہیں۔

ایک اور حدیث ہے:

"الھرۃ سبع" [3] (بلی ایک درندہ ہے)

---

[1] سورۃ النور، آیت: ۵۸۔ [2] سنن الترمذی، کتاب الطہارۃ، باب ماجاء فی سؤر الھرۃ

[3] سنن ابی داؤد، کتاب الطہارۃ، باب سؤر الھرۃ۔

جس سے پتہ چلتا ہے کہ بلی ایک درندہ ہے۔اور درندہ کا گوشت ناپاک وحرام ہے تو ضروری ہے کہ اس کا جوٹھا بھی ناپاک ہو۔مگر بلی کی آمد ورفت گھروں میں بکثرت ہوتی ہے۔اس لئے بلی کے جھوٹے کو ناپاک قرار دینے سے لوگ حرج میں مبتلا ہوں گے۔لہٰذا رفع حرج کے لئے فرمایا بلی ناپاک نہیں ہے لہٰذا اس کا جوٹھا ناپاک نہیں ہے۔

پھر علماء نے اسی علت کی بنا پر چوہے سانپ وغیرہ کے جوٹھے کو بھی پاک قرار دیا ہے۔ [1]

اسی طرح شریعت اسلامیہ نے مسافر اور بیمار کو رمضان میں افطار کرنے کی جو اجازت دی ہے۔اس کی علت (یسر) یعنی آسانی ہے۔تاکہ مسافر اور مریض باسہولت اپنا سفر اور علاج کرسکیں۔اللہ فرماتا ہے:

"یرید اللّٰہ بکم الیسر ولا یرید بکم العسر" [2]

اللہ تمہارے حق میں آسانی چاہتا ہے اور تمہارے لئے دشواری نہیں چاہتا۔

مسافر ومریض کی آسانی وسہولت کے لئے ان سے روزے کا الزام ساقط ہے۔ البتہ مسافر یا مریض نے واجب آخر یعنی قضاء یا نذر کے روزے کی نیت کرلی ہے تو یہ واجب آخر ادا ہوجائے گا۔کیوں کہ جب بدنی فائدے کے لئے روزہ نہ رکھنے کی اجازت ہے۔تو دینی فائدے کے لئے بدرجہ اولیٰ اجازت ہوگی۔لہٰذا مریض ومسافر کو (رخصت وعزیمت) پر عمل کرنے میں اختیار ہے [3]

۲۔سنت سے علت کا ثبوت اور پہچان

وہ علت جو حدیث وسنت سے ثابت ہو اس کی مثال: ارشاد نبوی ﷺ ہے:

"لیس الوضوء علی من نام قائماً اوقاعداً اوراکعاً اوساجداً انما الوضوءُ علیٰ من نام مضطجعاً فانه اذانام مضطجعاً استرخت مفاصله" [4]

---

[1] نظام الدین شاشی، اصول شاشی۔ص ۸۸۔قدیمی کتب خانہ کراچی۔

[2] سورۃ البقرہ۔۱۸۵۔ [3] نظام الدین الشاشی، اصول الشاشی۔ص ۸۸۔

[4] شرح بلوغ المرام، کتاب الطہارۃ، باب نواقض الوضوء، رقم الحدیث: ۸۶۷۔

یعنی: اگر کوئی شخص کھڑے، بیٹھے، رکوع یا سجدہ میں سو گیا تو اس پر وضو واجب نہیں ہے۔ وضو اس پر واجب ہے جو کروٹ پر سو گیا۔ کیونکہ جب آدمی کروٹ کے بل سوئے گا تو اس کے مفاصل ڈھیلے ہو جائیں گے۔ گویا استرخاء مفاصل علت ہے نقض وضو کی۔

اب علماء نے اس پر قیاس کرتے ہوئے نشہ والا آدمی یا بے ہوش آدمی یا ٹیک لگا کر سونے والا (اگر ٹیک ہٹادیں تو وہ گر پڑے) پر وضو واجب قرار دیا ہے کیوں کہ ان حالتوں میں استرخاء مفاصل پایا جاتا ہے۔ [1]

اسی طرح حدیث ہے:

"توضی وصلی وان اقطر الدم علی الحصیر قطراً فانه دم عرقٍ انفجر" [2]

یعنی: وضو کر اور نماز پڑھ اگر چہ چٹائی پر خون کے قطرے ٹپکتے رہیں کیوں کہ یہ رگ کا خون ہے جو بہا ہے۔

اس میں خون کا بہنا وضو ٹوٹنے کی علت ہے۔

لہٰذا فصد اور حجامت میں بھی اسی علت کی بنا پر حکم جاری ہوگا۔ [3]

علت صریحہ کی دوسری قسم:

ii۔علت صریحہ کی دوسری قسم یہ ہے کہ جس میں کوئی حرف، لفظ یا کلمہ حکم کیلئے علت بنے جیسے:

(الف) **من اجل ذالک کتبنا علیٰ بنی اسرائیل** (سورۃ المائدۃ: ۳۲)

(ب) **انما جعل الاستئذان لاجل البصر** (سنن الدارمی ص ۲/۱۹۸)

(ج) **کي لایکون دولة بین الاغنیاء منکم** (الحشر۔۷)

(د) **وما خلقت الجن والانس الا لیعبدون** (ذاریات۔۵۶)

(س) **اقم الصلوٰۃ لدلوک الشمس** (اسراء۔۷۸)

(ص) **جزاء بما کانو یعملون** (احقاف۔۱۴)

ان مثالوں میں کوئی وصف، حرف، لفظ یا کوئی کلمہ واضح طور پر حکم کیلئے علت بن رہا ہے۔[4]

---

[1] نظام الدین شاشی، اصول الشاشی، ص ۸۹۔

[2] نصب الرایۃ، کتاب الطہارۃ، باب ما ینقض الوضوء فی مسئلةالمستحاضة۔

[3] اصول الشاشی، ص ۸۹

[4] امام شوکانی، ارشاد الفحول، ص ۲۱۰۔

نص سے ثابت ہونے والی علت کی دو اقسام ہیں:

۱۔صریح ۲۔غیرصریح

۱۔صریح علت کے چار مراتب ہیں:

(الف) الفاظ ہی علت کا فائدہ دیتے ہوں جیسے

"لعله كذا، لاجل كذا، كي يكون كذا او اذن يكون"

(ب) الفاظ ظاہراً تو علت کو ظاہر کریں مگر ان میں کوئی دوسرا احتمال بھی ہو جیسے

"لام، باء، ان شرطيه، ان ناصبه اور اِنَّ، اَنَّ ناصبه"

(ج) الفاظ علت کے اظہار کے لئے تو وضع نہ کئے گئے ہوں البتہ وہ علت کے اظہار کا فائدہ دیں جیسے فاء، جو وصف یا حکم پر داخل ہوتا ہے اگر چہ وہ تعقیب کے لئے وضع کیا گیا ہے۔لیکن ترتیب کے اعتبار سے علت کا فائدہ دے گا۔

(د) سیاق وسباق یا راوی کا انداز بیاں بھی علت کا فائدہ دیتا ہے۔البتہ اس میں غلطی کا احتمال ہے۔لیکن یہ احتمال علت کے اظہار کی نفی نہیں کرتا۔ [۱]

۲۔غیرصریح علت کے سات مراتب ہیں:

(الف) کلام اللہ، کلام الرسول یا کسی راوی کے کلام میں حکم، فاء سبب کے ذریعے وصف پر مرتب ہو جیسے

کلام اللہ کی مثال:

"والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما" [۲]

اور چوری کرنے والا (مرد) اور چوری کرنے والی (عورت) سو (تمام ترضروری عدالتی کارروائی کے بعد دونوں کے ہاتھ کاٹ دو۔

کلام الرسول کی مثال:

"من احيا ارضاً ميتة فهي له" [۳]

جس نے زمین کو زندہ (کاشت) کیا تو وہ زمین اُسی کی ہے۔

---

[۱] الشیخ محمد الخضری، اصول الفقہ، ص۳۷۳۔ [۲] مائدہ:۳۸۔

[۳] بلوغ المرام من ادلۃ الاحکام، حدیث نمبر۷۷۵۔

قول الراوی کی مثال:

"سها رسول الله فسجد" [1]

رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم بھول گئے تو سجدہ کیا۔

(ب) **"مالو حدثت واقعة فرفعت الی النبی ﷺ فحکم عقیبها بحکم فانه یدل علی کون ماحدث علة لذالک الحکم"** نبی علیہ السلام کو کسی واقعہ کی خبر ملے (وصف) اور آپ ﷺ جواب میں (اس وصف کی بنا پر) کوئی حکم صادر فرمائیں تو وہ "وصف" اس کی علت قرار پائے گا۔ مثلاً کوئی شخص آیا اور عرض کیا کہ میں روزے میں اپنی بیوی کے پاس چلا گیا تھا تو آپ ﷺ نے فرمایا "**اعتق رقبة**"۔ غلام آزاد کر معلوم ہوا کہ علت "جماع" ہے جس کا اس نے اقرار کیا۔ [2]

(ج) کسی ایسی صفت کا ذکر ہو کہ اگر اس سے علت مراد نہ لیں تو اس کا ذکر بے فائدہ ہو جائے جیسے کھجور کی بیع کا حکم البتہ جب شارع خود کسی حکم کے ساتھ وصف کو ذکر کردے اگرچہ وہ وصف علت بننے کی قدرت نہ رکھتا ہو مگر اس کا ذکر کر دینا ہی علت کا فائدہ دے گا جیسے:

حین سئل عن جواز بیع الرطب بالتمر قال "اَیَنقُصُ الرطب اذا یبس فقالوا نعم فقال" "فلا اذن" [3]

اور جب آقا علیہ السلام سے تر کھجوروں کی بیع خشک کھجوروں کے عوض کے جواز کے بارے میں پوچھا گیا تو فرمایا: کیا تر کھوجور کا وزن خشک ہونے پر کم ہو جاتا ہے؟ تو انہوں نے کہا: جی ہاں! تو فرمایا: تب تو جائز نہیں۔

اس سے واضح ہوا کہ رطب کو تمر کے ساتھ بیچنا جو حرام ہے تو اس کی علت "نقصان"

---

[1] بلوغ المرام من ادلة الاحکام، حدیث نمبر ۲۶۳۔

[2] ڈاکٹر عوض احمد ادریس، الوجیز فی اصول الفقہ۔ ص ۵۴۔

[3] بلوغ المرام حدیث ۷۰۸۔

ہے اگر کھجور کی تری کو علت نہ مانیں تو فائدہ نہ ہوگا۔ [1]

(د) دو حکموں یا دو چیزوں میں سے ایک کا ذکر کیا جائے تو دوسری غیر مذکورہ علت قرار پائے گی یعنی کسی وصف کو ذکر کر کے شارع حکم کے ذریعے دو معاملات میں فرق کر دے یعنی علت تفرقہ کے ذریعے ایک حکم سے دو واقعات میں تفریق کر دے جیسے: القاتل لایرث (قاتل کو وراثت نہیں پہنچتی) قاتل کو میراث سے محروم کیا گیا ہے جب کہ قتل سے پہلے وہ وارث تھا یہاں قاتل کے لئے وراثت سے محرومی کا ذکر ہے قتل کا ذکر نہیں ہے یہ قتل وراثت سے محرومی کا سبب بنے گا۔ [2]

(ھ) شارع کسی حکم کے ساتھ وصف مناسب خود ہی ذکر کر دے تو وہ علت قرار پائے گی۔

جیسے حدیث ہے:

"لایقضی القاضی وھو غضبان" [3]

یعنی قاضی غصے کی حالت میں فیصلہ نہ کرے۔

"عن عبدالرحمن بن ابی بکرہ ونصہ لایحکم احد بین اثنین وھو غضبان"

یعنی کوئی شخص دو فریقوں کے درمیان غصے کی حالت میں فیصلہ نہ کرے۔

یعنی: غضب (صفت ہے) جو فیصلہ کرنے میں ممانعت کے حکم کی علت ہے۔ [4]

(و) قرآن وسنت میں صراحتہً یا اشارۃً علت کا ذکر نہ ہو لیکن اس بات پر اجماع ہوگیا ہو کہ فلاں حکم کی علت فلاں شی ہے جیسے نابالغ بچہ اور بچی کا ولی اس کا باپ ہوتا ہے۔ اس کی علت (صغرسنی) قرار پائے گی۔ اس پر قیاس کرتے ہوئے نکاح کی ولایت میں بھی ولی ان کا باپ ہوگا۔

---

[1] ڈاکٹر عوض احمد ادریس۔۔۔الوجیز فی اصول الفقہ۔ص ۵۴۔

[2] امام شوکانی، ارشادالفحول، ص ۲۱۲۔ [3] نسائی، کتاب القضاء۔

[4] ڈاکٹر عوض احمد ادریس الوجیز فی اصول الفقہ۔ص ۵۵۔

"قیاس ولایة النکاح علی دیة المال" [1]

یعنی نکاح کی ولایت کو مال کی دیت پر قیاس کرنا۔

(ی) حکم پر عمل در آمد میں جو شئ مانع ہو حکم کے ذکر کے بعد اس سے روکنا بھی علت کی طرف اشارہ ہوتا ہے مثلاً:

"فاسعو الیٰ ذکر اللّٰہ وذرو البیع" (جمعہ۔۱۴)

تم اللہ کے ذکر کی طرف سعی کرو اور خرید و فروخت بند کرو۔

اس میں ذکر (نماز جمعہ) کا حکم اور مانع خرید و فروخت ہے جس سے روکا گیا ہے اس میں علت (تفویت واجب) ہے۔ [2]

کبھی علت کو رائے اور اجتہاد سے ثابت کیا جاتا ہے یا پہچانا جاتا ہے۔ چنانچہ جب حکم کے لئے مناسب وصف پایا جائے جو نہ صرف ثبوت حکم کو واجب کرتا ہو بلکہ اس کا متقاضی بھی ہو اور موضع اجماع میں حکم اس مناسب وصف سے مقترن بھی رہا ہو تو اس صورت میں مقیس اور مقیس علیہ کے درمیان مناسبت کی وجہ سے حکم اس وصف کی طرف منسوب ہوگا۔ اور وہ صف اس حکم کی علت قرار پائے گا۔ یہ حکم وصف کی طرف اس لئے منسوب نہیں ہوگا کہ شریعت نے اس وصف کے علت ہونے کی شہادت دی ہے بلکہ مقیس اور مقیس علیہ کے درمیان مناسب کی وجہ سے اس وصف کی طرف منسوب ہوگا مثلاً: ہم نے دیکھا کہ ایک آدمی فقیر کو ایک درہم دیتا ہے۔ تو ہمارا غالب گمان یہ ہوگا کہ اس فقیر کی حاجت روائی اور حصول ثواب کی خاطر دیا ہے۔ یہ معلوم کرنے کے بعد ہم کہیں گے کہ ہم نے ایک ایسا وصف دیکھا ہے جو حکم کے مناسب ہے اور اس کے علاوہ کہیں اور موضع اجماع یا موضع نص میں حکم اس وصف مناسب کے ساتھ مقترن بھی رہا ہو تو غالب گمان یہ ہوگا کہ یہ حکم اسی وصف کی طرف منسوب ہے اور یہی وصف اس حکم کی علت ہے۔ اور شریعت میں غالب گمان پر عمل کرنا واجب ہے مگر یہ اس وقت ہوگا جب کتاب وسنت اور اجماع کے ذریعے کوئی واضح حکم موجود نہ ہو جیسے

---

[1] ڈاکٹر عوض احمد ادریس الوجیز فی اصول الفقہ۔ص ۵۵۔

[2] ایضاً۔

مسافر راستہ میں ہواوراس کو پانی کے قریب ہونے کا گمان غالب ہوتو اس کے لئے تیمّم کرنے کی اجازت نہیں ہوگی تمام مسائل تحری اسی گمان غالب پر مبنی ہیں۔ [1]

علامہ نظام الدین شاشی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک وہ قیاس جس کی علت قرآن و سنت کی نص سے ثابت ہواس کی مثال ایسے ہے جیسے کہ گواہ کے تزکیہ وتعدیل کے بعداس کی گواہی پر فیصلہ دیا گیا ہوتو جس طرح قاضی کا یہ فیصلہ باطل نہیں ہوسکتا اسی طرح قیاس کی یہ قسم بھی باطل نہیں ہوسکتی ہے۔

قیاس کی دوسری قسم وہ ہے کہ جس کی علت اجماع سے ثابت ہواس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے گواہ کی عدالت وتزکیہ سے پہلے ہی اس کی گواہی پر فیصلہ دیا گیا ہوتو جس طرح اس فیصلہ پرعمل کرنا واجب ہے اسی طرح اس قیاس پر بھی عمل کرنا واجب ہے۔

قیاس کی تیسری قسم وہ ہے کہ جس کی علت رائے اور اجتہاد سے ثابت ہواس کی مثال یوں ہے کہ قاضی نے کسی مستور الحال کی گواہی پر فیصلہ دیا ہوتو جس طرح قاضی کا یہ فیصلہ واجب العمل ہے اسی طرح یہ تیسری قسم کی قیاس بھی واجب العمل ہوگی اگر بعد میں یہ بات ظاہر ہوگئی کہ جس وصف کو علت سمجھ کر قاضی نے فیصلہ دیا تھا وہ وصف علت نہیں ہے بلکہ کوئی دوسرا وصف علت ہے تو اب یہ قیاس واجب العمل نہیں رہے گا بلکہ اس کے وصف کے ساتھ ہی حکم بھی بدل جائے گا۔ [2]

علت کی تلاش ونفاذ سے متعلق تین اہم اصطلاحات:

الف: تنقیح المناط:

لغت میں (تنقیح) کے معنی (التھذیب والتمیز) [3] خالص اور الگ کرنا ہے جب کوئی کلام حشو وزوائد سے پاک ہوتو اسے کلام منقح کہتے ہیں۔ جب کہ مناط کے معنی ہیں ’’مدار‘‘ جس کا مطلب علت ہے۔

---

[1] اصول الشاشی، ص ۹۱، الاصل الارابع القیاس۔

[2] اصول الشاشی۔ص ۹۲ الاصل الرابع۔القیاس۔

[3] ڈاکٹر عوض احمد ادریس الوجیز فی اصول الفقہ۔ص ۵۶ ☆ امام شوکانی، ارشاد الفحول۔ص ۳۲۹۔

چنانچہ ڈاکٹر عبدالکریم زیدان کہتے ہیں:

"ھو تنقیه العلة من الشوائب و تخلیصها مما علق بها ولا اثرله فی العلة" [۱]

یعنی: (تنقیح المناط) علت کو ناہمواریوں اور کمزوریوں سے صاف کرنا اور اس کے اثر سے علت کو بچانا ہے۔

اصطلاحی تعریف:

علامہ شوکانی لکھتے ہیں:

"الحاق الفرع باالاصل بالغاء الفارق" [۲]

یعنی: فرع اور اصل کے درمیان تفریق کرنے والی شی کو لغو قرار دے کر فرع (نیا مسئلہ) کو اصل (سابق مسئلہ) کے ساتھ ملانا یعنی کسی حکم میں جو علت پائی جاتی ہے اس کے کئی اوصاف ہوتے ہیں مجتہد اپنے اجتہاد کے ذریعے ایسے مناسب وصف کا انتخاب کرتا ہے جو اس علت کو حکم کے صحیح ہونے کے لئے موثر کردے۔ [۳]

گویا علت کو بحیثیت ایک مناسب وموثر وصف کے لغو اوصاف سے الگ کرنے کو تنقیح مناط کہتے ہیں جیسا کہ نبی ﷺ کی بارگاہ میں ایک دیہاتی آیا اور کہا میں ہلاک ہوگیا یارسول اللہ ﷺ!! آپ ﷺ نے فرمایا تو نے کیا کیا ہے؟

کہنے لگا میں نے رمضان میں دن کے وقت بیوی سے صحبت کرلی ہے آپ ﷺ نے فرمایا کفارہ ادا کر۔ [۴]

اس واقعہ میں ایک مجتہد کو کئی اوصاف نظر آتے ہیں جو حکم کے لئے علت موثر بن سکتے ہیں۔ چنانچہ اپنے غور وخوض اور تدبر وتفہیم سے وہ دیکھتا ہے کہ حکم کا (مدار) بننے کی صلاحیت کسی اور وصف میں نہیں ہے۔ پھر وہ اس پر دلائل قائم کرتا ہے اسے ممتاز کر کے باقی کو لغو قرار دے کر

---

[۱] ڈاکٹر عبدالکریم زیدان، الوجیز فی اصول الفقہ۔ص ۲۱۸۔

[۲] ارشاد الفحول۔ص ۳۲۹۔ [۳] ابوزھرہ اصول الفقہ۔ص ۱۹۴۔

[۴] سنن دارمی، باب الذی یقع علی امراته۔

الگ کر دیتا ہے۔ چنانچہ مندرجہ بالا مسئلہ میں (جماع) وہ وصف مناسب وموثر ہے جو حکم کفارہ کی علت بننے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ لہٰذا اعرابی ہونا، اپنی بیوی سے جماع کرنا، رمضان کے دنوں میں کرنا اور قصداً کرنا یہ اوصاف مدار حکم بننے کے لحاظ سے لغو قرار پائیں گے۔ [1]

ب۔ تحقیق المناط:

اس کے معنی ہیں: علت کا جاری کرنا

چنانچہ امام شوکانی لکھتے ہیں:

"وهو ان يقع الاتفاق على علية وصف بنص او اجماع فيجتهد فى وجود هافى صورة النزاع كتحقيق ان النباش سارق" [2]

یعنی: کوئی علت اگر نص، اجماع یا استنباط سے ثابت ہو تو وہ اگر اس جیسے کسی دوسرے واقعہ میں پائی جائے کہ جس میں کوئی حکم نازل نہیں ہوا ہے تو اسی علت کے حکم کو اس غیر منصوص واقعہ میں بھی جاری کرنا جیسے: اگر ثابت ہو جائے کہ قبر کھودنے والا چور ہے تو اسے وہی سزا ملے گی جو چور کی ہے۔

یا: حیض کے دنوں میں عورتوں سے الگ رہنا چاہئے ''اذی'' کی وجہ سے۔ ایک مجتہد تحقیق وتفتیش سے معلوم کرتا ہے کہ ''اذی'' والی علت تو نفاس میں بھی پائی جاتی ہے تو قیاس کے ذریعے وہ اصل (سابق مسئلہ) کے حکم کو فرع (نئے مسئلہ) میں جاری کر دیتا ہے۔ اور وہ ہے۔ نفاس میں بھی الگ رہنا واجب ہے۔ [3]

ڈاکٹر عبدالکریم زیدان کہتے ہیں:

---

[1] ڈاکٹر عوض احمد ادریس، الوجیز فی اصول الفقہ۔ ص ۵۶۔

[2] ارشاد الفحول۔ ص ۳۳۰۔

[3] ڈاکٹر عبدالکریم زیدان، الوجیز فی اصول الفقہ۔ ص ۲۱۸۔

"ھو النظیر والبحث عن وجود علة الاصل بعد ثبوتھا و معرفتھا فی الفرع"[1]

یعنی: جو علت اصل (سابق مسئلہ) میں طے شدہ ہے اس کو غور وفکر کے ذریعے فرع (نئے مسئلہ) میں ثابت کرنا۔ جیسے: شراب کی حرمت میں (نشہ) علت ہے مجتہد اپنے تدبر کے ذریعے کسی اور نبیذ میں اگر پالے تو اصل کے حکم کو اس فرع کی طرف لوٹائے گا اور وہ ہے (حرام)

ج۔۔۔تخریج المناط:

"ھو استنباط العلة غیر المنصوص علیھا او المجمع علیھا بأی طریق من طرق التعرف علیھا"[2]

اس کے معنی ہیں استخراج العلۃ یعنی حکم کی متعین علت نکالنا یعنی دلائل کے ذریعے اس وصف کو متعین کیا جاتا ہے جو علت بننے کی صلاحیت رکھتا ہے جیسے اوپر تنقیح کی مثال میں دیگر اوصاف کو لغو قرار دے کر وصف جماع کو (جو قصداً رمضان کے روزہ میں ہو) حکم کی علت کے لئے متعین کیا گیا ہے یا قصاص کی علت میں مطلق قتل کو حکم کی علت کے لئے متعین کیا گیا ہے وہ پتھر سے ہو، گولی سے یا چھری سے یہ لغو ہے۔

---

[1] الوجیز فی اصول الفقہ۔ص ۲۱۸۔

[2] ڈاکٹر عبدالکریم زیدان، الوجیز فی اصول الفقہ۔ص ۲۱۷۔

فصل نمبر ۳: قیاس کی اقسام

شریعت کے احکامات کا حصول دو طرح سے ممکن ہے۔ سمع کے ذریعے سے یا معقول ذرائع سے۔ جو احکام سمع سے حاصل ہوں وہ احکام سمعی اور جو احکام معقول ذرائع سے حاصل ہوں وہ قیاس کہلاتے ہیں۔

احکام سمع کی تین اقسام ہیں:

(۱) کتاب (۲) سنت (۳) اجماع

قیاس (معقول ذریعہ) کی دو اقسام ہیں:

(۱) عقلی (۲) شرعی

۱۔ قیاس عقلی:

"ما استعمل فی اصول الدیانات" [۱]

قیاس عقلی ایسی قیاس ہے جو اصول دین میں مستعمل ہوتی ہے اور ایسے مقدمات سے مرکب ہوتی ہے کہ جنہیں مان لینے کے بعد کسی دوسرے قول کا ماننا لازم آتا ہے: مثلاً

"العالم متغیر و کل متغیر حادث"

اس جملے کو تسلیم کر لینے سے ایک دوسری بات **"العالم حادث"** کو تسلیم کرنا لازم آتا ہے۔ [۲]

۲۔ قیاس اقترانی:

ایسی قیاس جو دو مقدموں اور ایک نتیجہ پر مشتمل ہو۔ منطقی لوگ اسے "قیاس اقترانی"

---

۱ امام ابو مظفر منصور بن محمد بن عبدالجبار اسمعانی، قواطع الادلۃ فی الاصول، دار الکتب العلمیہ، بیروت، لبنان، طبع اولیٰ ۱۴۱۸ھ/۱۹۹۷ء ص۔ ۶۸ جلد ۲، تحقیق، محمد حسن محمد اسماعیل الشافعی۔

۲ مولانا جمیل احمد سکروڈہ، اجمل الحواشی علی اصول الشاشی، ناشر: کتب خانہ مظہری گلشن اقبال، کراچی، پاکستان۔ ص ۳۸۵۔

کہتے ہیں۔فقہاء اس کو قیاس نہیں مانتے کہ اس میں ''تساوی نہیں'' مثلاً **''کل جسم مولف وکل مولف محدث فکل جسم محدث''** [1]

۳۔ قیاس استثنائی:

ایسا قیاس جو شرط اور جزا پر مشتمل ہو۔ مثلاً: اگر یہ انسان ہے تو حیوان ہے (لیکن) یہ انسان ہے تو حیوان ہے (لیکن) حیوان نہیں ہے تو انسان نہیں ہے۔ اس کو قیاس ''تلازم'' کہتے ہیں۔ [2]

۴۔ قیاس المقدمتین:

دو مقدمات کسی ایک صفت میں مشترک ہوں اور دونوں سے نتیجہ ایک ہی نکلے جیسے **''کل مسکر حرام وکل نبیذ مسکر اذن النبیذ حرام''** نتیجہ نکلا کہ (نبیذ حرام ہے)۔[3]

قیاس شرعی:

''ما استعمل فی فروع الدیانات'' [4]

(جو فروع دین میں مستعمل ہو) قیاس شرعی دراصل، قیاس عقلی، قیاس اقترانی اور قیاس استثنائی سے احتراز کا نام ہے قیاس شرعی ہی قیاس قطعی بھی کہلاتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں: منصوص علیہ میں جس علت کی وجہ سے حکم ثابت ہوا ہے اسی علت کی وجہ سے غیر منصوص علیہ میں حکم ثابت کرنے کا نام قیاس شرعی ہے غیر منصوص علیہ میں تو بالاتفاق علت کی وجہ سے حکم ثابت ہوتا ہے۔ جبکہ منصوص علیہ میں حکم، نص کی وجہ سے ثابت ہوتا ہے یا علت کی وجہ سے اس میں اختلاف ہے۔ [5]

---

[1] علی بن عبدالکافی السبکی، لابھاج فی شرح المنہاج علی منہاج الوصول اولیٰ علم الاصول للبیضاوی، دارالکتب العلمیہ، بیروت، لبنان، طبع اولیٰ ۱۴۰۴ھ تحقیق جماعۃ من العلماء، جز۳۔ص۵۔

[2] التعریفات۔ص۱۸۱۔باب القاف۔

[3] ڈاکٹر عوض احمد ادریس، الوجیز۔ص۴۵۔ [4] قواطع الادلۃ۔ص۶۸۔

[5] اجمل الحواشی۔ص۳۸۵۔

قیاس میں علت کے ذکر وعدم ذکر کے اعتبار سے قیاس کی تقسیم:

(الف) قیاس العلۃ:

"الذی صرح فیہ بالوصف الجامع بین الاصل والفرع و ذالک الوصف ھو ما اطلق علیہ الاصولیون (لعلۃ)" [1]

یعنی: قیاس علت ایسی قیاس ہوتی ہے جس میں اصل (سابق مسئلہ) اور فرع (نئے مسئلہ) میں پائی جانے والی علت واضح، ظاہر اور دونوں میں مشترک بھی ہو۔ یہ علت چاہے منصوصہ ہو یا مستنبط ہو مثلاً: ہمارا یہ کہنا کہ عورت صنف نازک ہے۔ (مؤنث ہے) لہٰذا اپنے نکاح کی والی نہیں ہے جیسے کہ: بالاتفاق لونڈی اپنے نکاح پر ولی نہیں ہوتی۔ البتہ اس بات میں اختلاف ہے کہ امتناع نکاح میں علت کیا ہے مؤنث ہونا یا لونڈی ہونا۔ قاضی ابوبکر ابن عربی کہتے ہیں کہ: ہم مؤنث ہونے کو علت قرار دیتے ہیں اور اسی پر آزاد عورت کو قیاس کرتے ہیں۔ [2]

اس کی دوسری مثال: خمر اور نبیذ (اصل وفرع) میں علت مشترکہ "نشہ" ہے جس کی وجہ سے نبیذ بھی حرام ہے۔ [3]

تیسری مثال: خمر میں ایک علت "فساد" بھی ہے اب جو بھی چیز فساد پھیلائے، اللہ کے ذکر اور نماز سے روکے وہ حرام ہوگی۔ [5]

قیاس العلۃ کی دو قسمیں بیان کی جاتی ہیں جلی اور خفی۔

---

[1] القطعیۃ من الادلۃ الاربعۃ، محمد دمی دکوری عمارۃ البحث العلمی بالجامعہ اسلامیہ المدینہ المنورہ طبع اولیٰ ۱۴۲۰ھ۔

[2] عبدالحکیم عبدالرحمٰن السعدی الہیتی العراقی، مباحث العلۃ فی القیاس عندالاصولیین، دارالبشائر اسلامیۃ، بیروت۔ ۱۴۰۶ھ/۱۹۸۶ء۔ص ۵۷۔

[3] القاضی ابوبکر بن عربی المعافری المالکی، المحصول فی اصول الفقہ، دارالبیارق، اردن، طبع اولیٰ ۱۴۲۰ھ/ ۱۹۹۹ء۔ص ۱۲۶۔ج۔ تحقیق حسین علی البدری، نیز دیکھئے اللمع فی اصول الفقہ۔ص ۵۴۔ج۔۱)۔

[4] محمد الامین بن محمد المختار الشنقیطی، مذکرہ فی اصول الفقہ، مکتبۃ العلوم و الحکم المدینۃ المنورہ طبع اولیٰ ۱۴۲۲ھ/۲۰۰۱ء۔ص ۳۲۳۔

[5] ڈاکٹر عوض احمد ادریس، الوجیز فی اصول الفقہ۔ص ۴۵۔ نیز دیکھئے الاحکام الآمدی۔ص ۷۔ج۔۴ الورقات۔ص ۲۶۔ج۔۱۔

۷۔(ب) قیاس الدلالۃ:

"ویـر ادبـہ احد شیئین فانہ یطلق علی مالم یصرح فیہ بالعلۃ بل یصرح بلفظ لازم لھا" [۱]

یعنی: دو چیزوں میں سے کسی ایک کا انتخاب کرنا کیوں کہ قیاس الدلالۃ کا اطلاق اس پر ہوتا ہے جو علت کی وجہ سے واضح نہ ہو بلکہ لازمی طور پر لفظ اس کا تقاضا کرتے ہوں یعنی علت خود تو حکم کا موجب نہ بنے بلکہ علت حکم پر دلالت کرے۔

امام الحرمین الجوینی کا قول ہے:

"القیاس الدلالۃ ما کانت العلۃ فیہ موجبہ للحکم" [۲]

یعنی: قیاس الدلالۃ وہ ہے جس میں علت اس کے حکم کا موجب نہ بنے۔

ڈاکٹر عوض احمد ادریس کہتے ہیں:

فرع (نئے مسئلہ) کو اصل (سابق مسئلہ) کی طرف اس معنی کے ساتھ لوٹانا جو اس کے علاوہ ہو جس پر شریعت کا حکم معلق ہے۔ مثلاً: سجدہ تلاوت سواری پر جائز ہونے کا حکم یہ ثابت کرے گا کہ سجدہ تلاوت نفل ہے۔ یعنی قیاس الدلالہ میں حکم کو حکم پر استدلال کرتے ہوئے اس کی نظیر تلاش کریں گے جیسے مال صبی (بچہ) میں وجود زکوٰۃ کا حکم ہے۔ کیوں کہ اس کی کھیتی میں عشر واجب ہے۔ لہٰذا مال میں زکوٰۃ بھی واجب ہوگی۔ [۳]

علامہ محمد امین الشنقیطی کہتے ہیں:

قیاس الدلالۃ کا مطلب ایسا قیاس ہے جس میں فرع (نئے مسئلہ) اور اصل (سابق مسئلہ) کو علت کی دلیل کے ذریعے جمع کیا جائے یعنی اس قیاس میں فرع (نئے مسئلہ) اور اصل (سابق مسئلہ) کے درمیان علت کا ملزوم، اثر یا حکم مشترک ہو مثلاً: ملزوم کی مثال: نبیذ کو خمر کے ساتھ حکم میں ملانا (اسکار) کی وجہ سے جو کہ علت مشترکہ ہے۔

---

[۱] مباحث العلۃ فی القیاس۔ص۵۷۔

[۲] الورقات۔ص۲۶۔ج۔۱۔

[۳] الوجیز (عوض)۔ص۴۵، اللمع۔ص۵۶ احکام الآمدی۔ص۲ جلد۔۴۔

اثر کی مثال:

قتل چاہے تیز دھار آلے سے ہو یا کسی بھاری اور وزنی شی سے قصاص کے لئے دونوں برابر ہیں۔ کہ اثر العلۃ یعنی قتل عمد گناہ ہے۔ جو مشترک ہے۔

حکم کی مثال:

عورت کا ایک بال بھی حرمت اور حلت میں اسی طرح سے ہے جیسے تمام بدن کے بال نکاح میں حلال اور طلاق میں حرام ہیں۔ [1]

قاضی ابوبکر بن عربی قیاس الدلالۃ کی مثال یوں بیان کرتے ہیں: علماء کا قول ہے کہ وتر نماز سواری پر نہیں ہوگی کیونکہ واجب ہے جیسے فجر کی دو سنتیں واجب ہیں گویا وتر کو واجب پر استدلال کیا گیا ہے کیوں کہ واجب سواری پر جائز نہیں لہٰذا وتر بھی سواری پر جائز نہیں ہیں یہ صرف نفل نماز کی تخصیص ہے کہ سواری پر جائز ہے۔ [2]

قیاس الشبہہ :

فرع (نئے مسئلہ) جب دو اصل (دو سابق مسئلوں) سے مشابہہ ہو تو جس اصل (سابق مسئلہ) کے ساتھ زیادہ اوصاف میں مشابہت ہو تو اسی کا حکم فرع میں ثابت کرنا قیاس شبہہ کہلاتا ہے۔ جیسے وضو کہ نیت کرنے میں تیمّم کے مشابہہ ہے کہ دونوں میں نیت حدث (ناپاکی) سے طہارت (پاکی) حاصل کرنا ہے جب کہ نجاست کے دور کرنے میں وضو مائع کے ساتھ مشابہت رکھتا ہے۔ [3]

کبھی کبھی فرع (نیا مسئلہ) دو اصل (دو سابق مسئلوں) کے ساتھ مشابہہ ہوتا ہے۔ ایک کے ساتھ حکماً اور دوسرے کے ساتھ صورتاً جیسے: مقتول غلام کا معاملہ ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں اس کی قیمت واجب ہے۔ چاہے وہ قیمت دیت کی رقم سے بڑھ ہی جائے۔ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ اور امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ صورۃً مشابہہ مانتے ہیں۔ لہٰذا

[1] مذکرہ فی اصول الفقہ۔ص۳۲۲۔

[2] المحصول لابن عربی۔ص ۱۲۶۔ج۔۱۔اللمع۔ص۵۴۔ج۔۱۔

[3] الوجیز۔د۔عوض۔ص۔۴۴ ☆ الرسالہ۔امام شافعی۔ص۴۹۔

قیمت دیت سے زیادہ نہیں ہوگی۔ کیونکہ غلام مال سے مشابہت رکھتا ہے۔ لہٰذا اسے بیچو، ہبہ کرو، یا اپنا وارث بنالو سب جائز ہے جب کہ وہ آزاد آدمی سے بھی ایک مشابہت رکھتا ہے کہ عذاب وثواب کا مستحق ہے۔ نکاح وطلاق کا حق رکھتا ہے۔ لہٰذا مال پر مشابہہ کی وجہ سے غلام کی قیمت اور اگر قتل ہو جائے تو آزاد آدمی سے مشابہت کی وجہ سے قصاص لیا جائے گا۔ [1]

شیخ محمد خضری قیاس شبہہ کی تعریف کرتے ہوئے کہتے ہیں:

"انـه وصف لايـنـاسـب الحكم بذاته وإنما ينا سبه لانه اشبه الوصف المناسب بذاته" [2]

یعنی: قیاس شبہ ایسا وصف ہے جو حکم کے لئے مناسب ہوتا بھی ہے اور نہیں بھی ہوتا کہ وہ ایسا وصف ہے جو دونوں (اصل) سے مشابہت کی وجہ سے متردد ہے مثلاً امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ کے نزدیک مسح الراس (سر کا مسح) میں تکرار نہیں ہے۔ مسح خف (جرابوں پر مسح) مسح تیمّم (تیمّم کا مسح) سے مشابہت کی وجہ سے کیوں کہ تینوں میں مشترک چیز، مسح ہے جس میں تکرار مستحب نہیں ہے اور یہی علت موثرہ بھی ہے۔

جبکہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں اصل جو ہے وہ اعضاء میں پانی پہنچانا ہے اور اس میں تین مرتبہ تکرار ہے۔ [3]

امام، الحرمین الجوینی لکھتے ہیں:

"هـو الـفـرع الـمـتـردد بيـن اصلين ولا يصار اليه مع امكان ماقبله" [4]

یعنی: قیاس شبہہ ایسا فرع (نئے مسئلہ) کہ جو دو اصل (دو سابق مسئلوں) کے درمیان مشابہت کیوجہ سے متردد ہو۔ اگر ایک کی طرف لوٹائیں تو دوسرے کی طرف لوٹانے کا امکان باقی رہے۔

کیونکہ کسی فرع (نیا مسئلہ) کے دو اصل (دو سابق مسئلوں) نہیں ہوتے۔ لہٰذا جس

---

[1] مذکرہ فی اصول الفقہ، ص ۳۱۶۔
[2] اصول الفقہ، ص ۳۷۶۔۳۷۷۔
[3] اللمع، ص ۵۴، جلد نمبر ۱۔
[4] الورقات، ص ۲۶، ج ۱۔

کے ساتھ اوصاف کثیرہ میں مشابہت ہو گی اسی کی طرف لوٹایا جائے گا۔ جیسے مذی کہ یہ بول (پیشاب) اور منی کے درمیان متردد ہے۔ جو اسے نجس کہتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ منی اور پیشاب کی طرح یہ بھی فرج سے نکلتی ہے لہٰذا منی و پیشاب کی طرح ناپاک ہونا چاہئے اور اس سے نہ غسل واجب ہوتا ہے اور نہ بچہ پیدا ہوتا ہے لہٰذا یہ بول (پیشاب) سے مشابہہ ہے اور جو اسے پاک کہتے ہیں ان کا خیال ہے کہ مذی میں شہوت نہیں ہے اور آگے سے نکلتی ہے جو منی سے مشابہہ ہے۔ [۱]

علامہ حسن حنبلی قیاس خفی کو ہی قیاس الشبہہ قرار دیتے ہیں۔ [۲]

حجۃ الاسلام امام غزالی فرماتے ہیں:

شبہہ وہاں ہی ہوتا ہے جہاں معنی مشتبہہ ہو جائے۔ [۳]

علامہ عبدالحکیم کہتے ہیں:

"ماالغی الفارق فیه، بان کان الوصف الجامع غیر مصرح فیه بالقیاس، فیقوم المعلل بالغاء الفارق بین الاصل والفرع" [۴]

یعنی: جو فرع و اصل میں تفریق پیدا کرے اس وجہ سے کہ فرع (نیا مسئلہ) اور اصل (سابق مسئلہ) میں پایا جانے والا وصف جامع واضح نہیں ہوتا۔ جس کی وجہ سے معلل، اصل (سابق مسئلہ) اور فرع (نیا مسئلہ) میں جدائی کرا دیتی ہے۔ اس کو قیاس المعنی بھی کہا جاتا ہے۔

قاضی ابوبکر ابن عربی قیاس شبہہ کی دو اقسام بیان کرتے ہیں:

i۔ شبہہ خلقی ii۔ شبہہ حکمی۔

---

۱ المدخل۔ص ۳۳۵۔ج۔۱☆ المستصفی۔ص ۳۱۶۔ج۔۱☆ روضۃ الناظر۔ص ۳۱۲۔۳۱۳۔

۲ رسالۃ فی اصول الفقہ۔ص ۶۹۔ج۔۱۔

۳ المنخول۔ص ۳۷۹۔ج۔۱۔

۴ مباحث العلۃ فی القیاس۔ص ۵۸☆ ارشاد الفحول۔ص ۲۲۲☆ احکام الآمدی۔ص ۴۔۵۔جلد نمبر ۴۔

i۔شبہہ خلقی: جیسے صحابہ کرام کا اجماع ہے کہ کبوتر کا جرمانہ بکری پر قیاس کیا جائے اور شتر مرغ کا جرمانہ اونٹ پر قیاس کیا جائے کیوں کہ ان میں تشابہ خلقی موجود ہے۔

ii۔شبہہ حکمی: علماء کا قول دلیل کے بارے میں یہ ہے کہ: وضونیت کا محتاج ہے (امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے خلاف) یعنی وضوطہارت حکمی ہے جو تیمّم کی طرح نیت کا محتاج ہے۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ یہ ناممکن ہے کیوں کہ دونوں طہارتیں ہیں لہٰذا محتاج کیسے ہوں گے ایک طہارۃ کو دوسری سے تشبیہ دیں گے۔ [1]

قیاس طرد:

مثلاً حکم کو ایسے وصف کے ذریعے ثابت کیا جائے کہ اس کی مناسبت حکم سے معلوم نہ ہو اور وہ اس نئی صورت کے علاوہ دوسری مغائر صورتوں میں بھی مناسبت کو مستلزم ہو جیسا کہ ''شبہ'' میں ہوتا ہے۔

فقہا کے نزدیک اس طرح کی قیاس کے حجت ہونے میں کافی اختلاف ہے۔ محققین کی رائے ہے کہ یہ طریقہ حجت نہیں ہے۔ [2]

امام الحرمین الجوینی شبہہ اور طرد کے فرق کو بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ طرد میں حکم کے ثبوت یا نفی کی نسبت برابری کی بنیاد پر ہوتی ہے جب کہ شبہہ میں حکم کے ثبوت کو حکم کی نفی پر ترجیح دیتے ہوئے نسبت ہوتی ہے۔

علامہ ابن حاجب فرماتے ہیں:

شبہ کا وجود کالعدم ہے اور اس کے اندر مناسب بھی عقلی ہے جیسے (نشہ) مثلاً طہارت نماز کے لئے ضروری ہے اور ہم حدث میں پانی کو طہارت کے لئے مقرر کر لیتے ہیں۔ اس میں مناسبت غیر ظاہر ہے مس القرآن اور نماز میں اس کا اعتبار موہوم ہے لہٰذا اس میں بھی اختلاف ہے کہ یہ حجت بھی ہے یا نہیں ہے۔ چنانچہ:

---

[1] المحصول لابن عربی۔ص ۱۲۶۔۱۲۷۔

[2] فقہ اسلامی کا تاریخ پس منظر۔ص ۱۵۶۔

(i) اکثر علماء اسے حجت مانتے ہیں۔

(ii) ابن سمعانی، قاضی ابوبکر، استاد ابومنصور، ابواسحٰق المروزی، ابواسحٰق الشیرازی، ابوصیرفی، اکثر احناف اور قاضی ابوطیب الطبری اس کو حجت نہیں مانتے۔

(iii) بعض علماء کا خیال ہے کہ اس کا اعتبار ایسی اشیاء میں ہوگا جو مصورہ ہوں۔

(iv) امام فخرالدین رازی کا خیال ہے کہ مشابہت صوری ہو یا معنوی غلبہ ظن پر اعتبار ہوگا۔

(v) امام غزالی کا کہنا ہے کہ اگر مجتہد سمجھے کہ غلبہ ظن کی بدولت اس کے حق میں حجت ہے تو صحیح ورنہ نہیں [1]

فرع (نیا مسئلہ) میں علت کے درجات کے اعتبار سے قیاس کی تین اقسام ہیں:

(i) قیاس اولیٰ (ii) قیاس مساوی (iii) قیاس ادنیٰ

i۔ **"قیاس اولیٰ: هو كانت علة الفرع اقوىٰ منها فى الاصل، فيكون ثبوت حكم الاصل للفرع اومن ثبوته الاصل بطريق اولیٰ"**

یعنی: فرع (نیا مسئلہ) میں پائی جانے والی علت، اصل (سابق مسئلہ) میں پائی جانے والی علت سے قوی ہوتو پھر اصل (سابق مسئلہ) کا حکم فرع (نیا مسئلہ) میں بدرجہ اولیٰ ثابت ہوگا بہ نسبت اصل کے۔ جیسے والدین کے بارے میں قرآنی حکم فلا تقل لهما اف۔ (الاسراء۔۲۳) نص سے ثابت ہورہا ہے کہ تافیف (ایذا) والدین کو ایذا دینا منع اور حرام ہے تو (ایذا) یہاں علت ہے جو (ضرب) میں زیادہ قوی طور پر پائی جاتی ہے لہٰذا (ضرب) جو کہ فرع (نیا مسئلہ) ہے بدرجہ اولیٰ حرام ہوگی۔

بعض اصولیین کا موقف ہے کہ حرمت ضرب والدین نص سے ثابت ہے۔ کیوں کہ تافیف کے معنی ایذا ہے اور ضرب میں بھی ایذا ہے جب ادنیٰ ایذا حرام ہے تو شدید ایذا تو بدرجہ اولیٰ حرام ہوگی۔ [2]

علامہ عبدالحکیم السعدی قیاس اولیٰ کی تعریف میں لکھتے ہیں:

---

[1] ارشادالفحول، ص ۳۲۵۔

[2] الوجیز فی اصول الفقہ۔ڈاکٹر عبدالکریم زیدان۔ص ۲۱۹۔نیز دیکھئے الاحکام الآمدی۔ص ۵۔جلد نمبر ۴۔

"ان یکون الجامع فی الفرع اقوی منه فی الاصل" [1]
یعنی :فرع (نیا مسئلہ) میں جو علت ہے وہ اصل (سابق مسئلہ) میں پائی جانے والی علت کی بہ نسبت حکم کو چاہنے میں زیادہ قوی اور اولیٰ ہو۔
نوٹ: قیاس اولیٰ کو دلالۃ النص ،فحوی الخطاب، مفہوم الموافقہ اور قیاس جلی وغیرہ بھی کہتے ہیں۔

ii۔قیاس مساوی:

"ھو ما کانت العلة التی بنی علیها الحکم فی الاصل موجودة فی الفرع بقدر ماھی متحققه فی الاصل" [2]
یعنی: وہ علت جس پر حکم کا مدار ہے وہ جب فرع میں پائی جائے تو اس علت کے مساوی (برابر) ہو جو علت اصل میں پائی جاتی ہے۔ جیسے:
کسی یتیم کا مال ظلماً کھانا حرام ہے۔ جو قرآن کی نص سے ثابت ہے۔
"ان الذین یاکلون اموال الیتامیٰ ظلمًا انما یاکلون فی بطونهم ناراً ط و سیصلون سعیراً o (النساء:۱۰)
بے شک وہ جو یتیموں کا مال ناحق کھاتے ہیں۔ وہ تو اپنے پیٹوں میں نری آگ بھرتے ہیں۔
اس میں جو علت ہے وہ یتامیٰ کا مال تلف کرنا اور زیادتی کرنا ہے اور یتیم کا مال جلا دینا برابر ہے ظلماً مال کھانے کے (علت کے اعتبار سے) لہٰذا حرام ہے۔
علامہ آمدی قیاس مساوی کے متعلق کہتے ہیں:
فرع (نیا مسئلہ) کی علت، اصل (سابق مسئلہ) کی علت کے مساوی ہو یعنی جیسے علت اصل (سابق مسئلہ) میں پائی گئی ہے۔ اسی طرح فرع (نیا مسئلہ) میں بھی پائی جائے۔ زیادہ ہو یا کم۔ جیسے: کوئی جرمانہ یا کفارہ میں غلام آزاد کرنے کا پابند ہو تو وہ غلام پر لونڈی کو قیاس کرتے ہوئے لونڈی آزاد کرسکتا ہے۔ [3]

---

[1] مباحث العلة فی القیاس۔ص ۵۸۔ [2] الوجیز۔زیدان۔ص ۲۱۹۔
[3] الاحکام الآمدی۔ص ۵۔جلد نمبر ۱۔

علامہ عبدالحکیم السعدی قیاس مساوی کی تعریف میں لکھتے ہیں۔

"ان یکون الجامع فی الفرع مساویاً له فی الاصل" [1]

یعنی: جامع (علت) جو فرع (نیا مسئلہ) میں ہو وہ اصل (سابق مسئلہ) کی علت کے مساوی و برابر ہو۔

iii۔ قیاس ادنیٰ:

"هو ما کان تحقق العلة فی الفرع اضعف و اقل وضوحاً مما فی الاصل" [2]

یعنی: ایسا قیاس جس کے فرع میں پائی جانے والی علت اس علت سے ضعیف اور کمزور ہو جو اصل میں موجود ہے جیسے اسکار (نشہ) علت ہے خمر (شراب) کے حرام ہونے میں۔ لیکن یہی (نشہ) کی علت جب نبیذ میں پائی جائے تو خمر میں جو شدت ہوتی ہے اس سے ذرا کمزور ہوتا ہے۔ اگرچہ نشہ آور ہونے میں دونوں برابر ہیں۔

علامہ آمدی قیاس ادنیٰ کے متعلق کہتے ہیں:

فرع (نیا مسئلہ) کی علت اصل (سابق مسئلہ) کی علت کے مقابلے میں کم واضح اور ادنیٰ ہوتی ہے۔ قیاس ادنیٰ کو قیاس مانا گیا ہے جب کہ پہلی دو کے قیاس ہونے میں اختلاف ہے۔ [3]

علامہ عبدالحکیم السعدی قیاس ادنیٰ کی یوں تعریف کرتے ہیں:

"ان یکون الجامع فی الفرع أَدنٰی فی الاصل" [4]

یعنی: فرع (نیا مسئلہ) کی علت اصل (سابق مسئلہ) کی علت سے کمزور اور ضعیف ہو۔

حجۃ الاسلام امام غزالی نے قیاس کی دو اقسام بیان کی ہیں:

i۔ قیاس مظنون　　ii۔ قیاس معلوم

---

[1] مباحث العلۃ فی القیاس۔ ص ۵۸۔　[2] الوجیز۔ زیدان۔ ص ۲۱۹۔

[3] الاحکام الآمدی۔ ص ۵۔ جلد نمبر ۴۔　[4] مباحث العلۃ فی القیاس، ص ۵۸۔

i۔ قیاس مظنون:

یہ قیاس جلی اور قیاس خفی میں تقسیم ہو جاتی ہے۔ [۱]

ii۔ قیاس معلوم:

یہ ایسی قیاس ہے جو ادراک کے قریب مگر مثال سے ذرا دور ہوتی ہے اور مزید تامل وفکر کا تقاضا کرتی ہے۔

قوت اور ضعف کے اعتبار سے قیاس کی دو اقسام ہیں۔

i۔ جلی ii۔ خفی

i۔ قیاس جلی: اس کی تعریف میں علامہ عبدالحکیم السعدی لکھتے ہیں۔

"و یرادبہ ما کانت العلة فیه منصوصة او غیر منصوصة وعلم فیها نفی تاثیر الفارق بین الاصل والفرع قطعاً" [۲]

یعنی: اس سے ایسی (قیاس) مراد ہے جس کی علت منصوصہ یا غیر منصوصہ ہو اور اس کے اصل وفرع کے درمیان تاثیر نفی الفارق کا اعتبار یقینی طور پر کیا گیا ہو۔

مثلاً: تحریم ضرب والد، **بتحریم التافیف، بعلة کف الاذی** یا جیسے لونڈی کو احکام عتق میں غلام پر قیاس کرنا کہ ان میں سوائے مذکر ومؤنث کے اور کوئی فرق نہیں ہے۔ [۳]

علماء احناف قیاس جلی کی تعریف یوں کرتے ہیں:

"وھو ماتبادر الی الافھام وھو ماتسبق الیه الفھام" [۴]

یعنی: قیاس جلی وہ ہے جو فہم وادراک پر جلد ہی ظاہر ہو جائے۔

---

۱ المنخول، ص۳۳۴، جلد نمبر ۱

۲ مباحث العلة فی القیاس۔ ص۵۶۔

۳ الاحکام الآمدی۔ ص۶۔ جلد نمبر ۱ ☆ اصول الفقہ، الخضری، ص۳۸۲ تا ص۳۸۵۔

۴ اصول الفقہ، الخضری، ص۳۸۲ تا ص۳۸۵ ☆ التعریفات، شریف الجرجانی، ص۔۱۸۱، باب القاف۔

امام ابومظفر السمعانی لکھتے ہیں:

"ما یعلم من غیر معاناۃ فکر" ؎1

یعنی: قیاس جلی وہ قیاس ہے جو بغیر غوروفکر کے پہچانی جاسکے۔

اس کی علت ایک ہی ظاہر معنی پر دلالت کرتی ہو اور قطعی ہو کسی تاویل کی ضرورت نہ ہو اور اس کی کئی اقسام ہیں کوئی زیادہ اجلیٰ ہے اور کوئی کم اجلیٰ ہے۔ ؎2

مثلاً اجلیٰ یعنی قوی ترین یہ ہے۔

"کی لایکون دولۃ بین الاغنیاءِ منکم" ؎3

تاکہ (سارا) مال (صرف) تمہارے مالداروں کے درمیان ہی نہ گردش کرتا رہے۔

وقولہ علیہ اسلام:

"انما نھیتکم لاجل الدافۃ" ؎4

یقیناً میں نے (دور دراز سے آنے والے) قافلوں کیلئے منع کیا تھا۔

علامہ حسن حنبلی لکھتے ہیں:

قیاس جلی وہ قیاس ہے جس میں اصل (سابق مسئلہ) کا معنی (علت) فرع (نیا مسئلہ) میں بکمالہ پایا جائے جیسے:

"فاذا احصن فان اتین بفاحشۃ فعلیھن نصف ما علی المحصنت من العذاب" ؎5

یعنی: لونڈی اگر نکاح کے بعد برائی کرے تو آدھی سزا ہے یعنی ۵۰ کوڑے (رجم نہیں ہے) کہ آدھی نہیں ہوسکتی اور علت اس میں نرمی ہے۔ ؎6

امام ابومظفر السمعانی کے نزدیک جلی کی تین اقسام ہیں:

i۔ جو ظاہر نص سے استدلال کے بعد پہچانی جائے۔

؎1 قواطع الادلۃ، ص ۱۲۶۔ ؎2 اللمع، ص ۵۴، جلد نمبر ۱۔ ؎3 سورۃ الحشر: ۷۔

؎4 مسلم، الصحیح، کتاب الاضاحی، باب ما کان عن النھی عن اکل لحوم الاضاحی، رقم الحدیث: ۵۱۰۳۔

؎5 سورۃ النساء، ۲۵ ؎6 رسالۃ فی اصول الفقہ، ص ۶۸، جلد نمبر ۱۔

ii۔ جس کا معنی بغیر استدلال کے ظاہر نص سے ہی پہچانا جائے لیکن اصل (سابق مسئلہ) کے خلاف اس میں تعبدی احکام ثابت ہوں۔ جیسے: کانے اور لنگڑے جانور کی قربانی منع ہے۔ تو اس پر قیاس کرتے ہوئے اندھے جانور کی قربانی بھی منع ہوگی۔ اور جس جانور کا کوئی عضو کٹا ہوا ہو اسے لنگڑے پر قیاس کرتے ہوئے اس کی قربانی منع ہوگی۔ اسی طرح محرم کے لئے ورس اور زعفران والا کپڑا پہننا منع ہے تو کافور اور مسک کو ان دونوں پر قیاس کرتے ہوئے اس سے منع کریں گے۔

iii۔ جس کا معنی ظاہر نص اور ظاہر استدلال سے جانا جائے مثلاً

فان اتین بفاحشة فعلیهن نصف ما علی المحصنت من العذاب [1]

پھر اگر وہ برا کام کریں تو ان پر اس سزا کی آدھی ہے جو آزاد عورتوں پر ہے۔

لونڈی فاحشہ زانی کی حد نصف ہے۔ تو اس پر قیاس کرتے ہوئے غلام زانی کی سزا بھی نصف ہوگی۔ کیوں کہ دونوں میں غلام کا نقص پایا گیا۔ حدیث ہے:

من اعتق شر کاله فی عبد۔ [2]

اسی طرح:

اذا نودی للصلوة من یوم الجمعة فاسعوا الی ذکراللّٰہ وذروا البیع۔ [3]

جب جمعہ کے دن نماز کی اذان دی جائے تو تم اللہ کے ذکر کی طرف دوڑ پڑو۔

یہاں بیع منع ہے مگر اس پر قیاس کرتے ہوئے نکاح، کرایہ، تمام معاملات اور پروڈکشن منع ہوگی کہ یہ بھی جمعہ سے غافل کرنے والی ہیں۔ [4]

علامہ مسعود بن عمر تفتازانی کے نزدیک قیاس جلی کی دو اقسام ہیں:

i۔ جس کی تاثیر ضعیف ہو۔

ii۔ جس کا فساد ظاہر اور صحت خفی ہو۔

---

[1] سورۃ النساء: ۲۵۔
[2] بخاری الشرکہ۔۵۔۱۵۶، حدیث ۲۴۹۱۔
[3] سورۃ الجمعہ: ۹۔
[4] قواطع الادلۃ، ص ۱۲۹۔

جب ہم قیاس ذکر کرتے ہیں تو اس سے مراد قیاس جلی اور جب استحسان ذکر کریں تو اس سے مراد قیاس خفی ہوتا ہے استحسان کی پہلی قسم راجح ہوگی قیاس جلی کی پہلی قسم سے اور قیاس جلی کی دوسری قسم استحسان کی دوسری قسم سے راجح ہوگی۔ [1]

نوٹ: قیاس جلی کو قیاس ظاہر اور قیاس واضح بھی کہتے ہیں اور قیاس جلی کو خفی پر، موجب للعلم کو موجب پر اور نطق کو قیاس پر مقدم کریں گے اگر نطق اصل کی تفسیر کردے تو مانیں گے ورنہ **فیستصحب الحال** پر عمل کریں گے۔ [2]

۲۔ قیاس خفی:

علامہ عبدالحکیم السعدی لکھتے ہیں:

هو مالم يقطع فيه بنفي الفارق ولم تكن علته منصوصا اوغيره مجمعاً عليها ان تكون العلة فيه مستنبطة [3]

یعنی: قیاس خفی ایسی قیاس کو کہتے ہیں جس میں نفی الفارق کا اعتبار یقینی اور قطعی نہ ہو بلکہ گمان کیا گیا ہو۔ اور نہ ہی اس کی علت منصوصہ یا غیر منصوصہ ہو۔ بلکہ اس کی علت مستنبط ہو مثلاً نبیذ کو خمر پر قیاس کرنا حرمت کے حوالے سے جب کہ (نشہ) جو کہ علت ہے وہ خمر کے مقابلے میں نبیذ میں کم ہے۔ [4]

علامہ آمدی قیاس خفی کی تعریف میں لکھتے ہیں:

"فما كانت العلة فيه مستنبطة من حكم الاصل" [5]

یعنی: قیاس خفی وہ ہے کہ جس کی علت اصل (سابق مسئلہ) کے حکم سے مستنبط کی گئی ہو مثلاً قتل **بالمثقل** کو **قتل بالمحدد** پر قیاس کرنا۔

---

[1] التوضیح مع التلویح۔ص ۱۷۱۔۱۷۲۔جلد نمبر ۲ ☆ ناشر: قدیمی کتب خانہ آرام باغ کراچی۔

[2] الورقات۔ص ۲۸۔ [3] مباحث العلۃ فی القیاس۔ص ۵۷۔

[4] اصول الفقہ۔الخضری۔ص ۳۸۳ تا ۳۸۵۔ [5] الاحکام الآمدی، ص ۶، جلد نمبر ۴۔

امام ابو مظفر السمعانی قیاس خفی کے متعلق لکھتے ہیں:

"مالا یتبین الا باعمال الفکر والرویة" [۱]

یعنی: قیاس خفی وہ ہے جو نہایت غور وفکر اور تدبر کے بعد ہی ظاہر ہو۔

اس کو خفی غامض کہتے ہیں یعنی جو نہایت دقت سے سمجھ میں آئے۔

علامہ ابو اسحاق الشیرازی کہتے ہیں:

قیاس خفی وہ ہے جس کی علت ظنی اور احتمالی ہو۔ اس کی کئی اقسام ہیں۔ جس میں سے بعض دوسری بعض سے زیادہ ظاہر ہیں سب سے زیادہ ظاہر یہ ہے جیسے الطعم فی الربا نبی علیہ السلام کی حدیث پاک ہے:

"لاتبعیوا الطعام بالطعام الا مثل بمثل" یعنی غلہ سے نہ بیچو سوائے برابر برابر کے اس فرمان میں جو نہی ہے وہ "الطعم" پر معلق ہے۔ [۲]

قیاس خفی کی دو قسمیں ہیں:

i۔ جس کی تاثیر قوی ہو

ii۔ جس کی صحت ظاہر ہو مگر فساد خفی (پوشیدہ) ہو۔ یعنی بادی النظر میں دیکھیں تو ٹھیک ہے ذرا تامل کریں تو فساد ظاہر ہو۔ جب قیاس خفی، قیاس جلی سے اثر، اجماع اور ضرورۃ میں اقویٰ ہو تو قیاس خفی پر ہی عمل کریں گے۔ جیسے

i) اثر کی مثال: **بیع سلم، اجارة، بقاء الصوم فی النسیان**

ii) اجماع کی مثال: **استضاع**

iii) ضرورۃ کی مثال: حوض اور کنوؤں کی صفائی اور طہارت۔ [۳]

امام ابو مظفر السمعانی کے نزدیک قیاس خفی کی تین اقسام ہیں:

i۔ **"ما کان معناه لایجاه باستدلال"** [۴]

---

[۱] قواطع الادلۃ، ص ۱۲۶۔ [۲] اللمع فی اصول الفقہ، ص ۵۴۔

[۳] التوضیح مع التلویح، ص ۱۷۲، ج ۱۔ [۴] قواطع الادلۃ، ص ۱۳۰۔

مثلاً حرمت علیکم امھاتکم و بناتکم وأخواتکم وعماتکم وخلتکم الخ (انساء)

اس آیت میں بیان کردہ محرمات میں سے خالات پر قیاس کرتے ہوئے ابو کی پھوپھی اور امی کو بھی حرام قرار دیں گے۔ کیوں کہ رحم اور محرم میں دونوں مشترک ہیں۔ اس کی دوسری مثال: فان ارضعن لکم فاٰتو ھن اجورھن (الطلاق۔٦)

اس آیت کے مطابق بچے کے ضعف اور صغر پر قیاس کرتے ہوئے بڑھاپے کے ضعف اور کبرسنی میں بھی نفقہ واجب ہوگا۔

ii۔ "ماکان معنا ہُ غامضا لتقابل المعینین اولتقابل المعانی" [1]

مثلاً گندم میں ربا کی تعلیل منصوص علیہ ہے۔ چاہے طعم (غلہ) کے ساتھ ہو یا کیل (ناپنا) کے ساتھ یا قوت کے ساتھ ہو ان تینوں میں سے کسی ایک کو ترجیح دینا ضروری ہے جو اس کے حرام ہونے پر دلالت کرے۔

iii۔ "ماکان سببُھا الحاح یضمنہ ومعناہ الی الاستدلال" [2]

مثلاً ان النبی ﷺ قضیٰ ان الخراج بالضمان۔ [3]

۱۲۔ قیاس مرکب: اس کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ مرکب الاصل: ایسی قیاس ہے جس میں دونوں فریق اصل کے حکم پر متفق ہوں اور اس بات پر بھی کہ وصف میں علت موجود ہے۔ یعنی وصف خود ہی دعویٰ کرے کہ اس میں علت بننے کی صلاحیت موجود ہے۔ لیکن فریقین میں سے ہر کوئی دوسری علت کا دعویدار ہو جیسے کہ گندم میں (ربا) کی حرمت پر اتفاق ہے۔ مگر اس میں دو وصف پائے جاتے ہیں۔ ایک کیل (ناپنا) دوسرا "طعم" غذا کا ہونا اب کوئی کیل کو اور کوئی طعم کو علت بناتا ہے۔

۲۔ مرکب الوصف: ایسا قیاس ہے جس میں فریقین اصل کے حکم پر متفق ہیں۔ لیکن وہ علت کہ جس کے ذریعے اصل پر استدلال کیا جائے وہ بقول ایک فریق کے اصل میں موجود ہی نہیں ہے مثلاً شافعی اور حنبلی قیاس کہ:

---

[1] قواطع الادلۃ، المجلد الثانی، ص ۱۳۰۔ [2] ایضاً۔

[3] سنن ابو داؤد، ۳/۲۸۴۔

کوئی شخص اگر کہے کہ میں جس سے بھی شادی کروں تو اس پر طلاق ہے جبکہ اس وقت وہ اس کے نکاح میں نہیں ہے تو مالکی اس بات میں ان کی موافقت کرتے ہیں کہ اصل میں طلاق موجود ہی نہیں ہے یہاں معلق علت یہ ہے کہ طلاق معلق ہے۔ اور یہ محل طلاق کی ملکیت سے پہلے ہی طلاق دینا ہے۔ لہٰذا علت کی غیر موجودگی میں یہ نامکمل واجنبی طلاق رہے گی اور طلاق واقع نہ ہوگی۔ البتہ اگر طلاق معلق کہی گئی تھی تو شادی کے بعد خودبخود واقع ہوجائے گی۔ [1]

قیاس صحیح:

وہ قیاس ہے جو عقل وفطرت کے عین مطابق ہو۔ ایسا ترازو اور میزان ہے جس پر ہم دوسری اشیاء کو تول اور پرکھ سکتے ہیں۔ قیاس صحیح ایسا آلہ ہے جس کے ذریعے ہم اشیاء کے درمیان عدل کرتے ہیں۔ اس کا نام اللہ نے میزان رکھا ہے۔ کیونکہ میزان ایسا نام ہے۔ جس کی مدح وتعریف ہر کسی پر ہر حال میں لازم ہے۔ کیونکہ یہ نام عدل وانصاف، مساوات اور برابری پر دلالت کرتا ہے۔ اس لئے اللہ نے اس کو میزان کا نام دیا ہے قیاس کا نام نہیں دیا ہے۔ کیونکہ قیاس کا اطلاق حق وباطل اور ممدوح ومذموم ہر طرح کے معنی کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ اس لئے قرآن میں نہ اس کی مدح ہے نہ ذم ہے نہ اس کا حکم ہے اور نہ ہی اس کی نہی وارد ہوئی ہے۔ لہٰذا قیاس صحیح کی تعریف یوں ہوگی:

"ھو المیزان الذی انزلہ مع کتابہ" [2]

(یعنی: قیاس صحیح ایسا میزان ہے جو کتاب کے ساتھ نازل ہوا ہے)

جیسے قرآن میں آیا ہے:

"اللّٰہ الذی انزل الکتاب بالحق والمیزان"۔ [3]

یعنی: (اللہ وہ ہے جس نے حق کے ساتھ کتاب نازل کی اور میزان)

---

[1] مذکرہ فی اصول الفقہ، ص ۳۲۷۔ [2] مذکرہ، ص ۳۴۲۔

[3] شوریٰ: ۴۲۔

قیاس فاسد:

سب سے پہلے قیاس فاسد کا مرتکب ابلیس علیہ اللعنہ ہوا تھا۔اس نے نص صریح کی موجودگی میں (سجود آدم) سے اعراض کیا۔خود کو اپنے عنصر پر اور آدم علیہ السلام کو اپنے عنصر پر قیاس کر کے نتیجہ نکالا کہ وہ (ابلیس) آدم سے بہتر ہے۔ جب کہ یہ سجدہ منصوص من اللہ تھا۔ یہ قیاس تین وجہ سے مردود فاسد ہے۔

i۔ نص قطعی کے خلاف ہے۔

ii۔ آگ (نار) کو طین(مٹی) سے بہتر قیاس کیا۔ جب کہ آگ کی طبیعت پر خفت (شرمندگی) طیش (گرمی و تپش) فساد اور تفریق ہے۔ جب کہ مٹی کی طبیعت میں الزراعہ (کھیتی) اصلاح اور نشوونما (زرخیزی) ہے باغات پھل اور پھول دیکھ کر پتہ چلتا ہے کہ مٹی بہتر ہے آگ سے۔

iii۔ اگر بفرض محال مان بھی لیا جائے کہ آگ ہی مٹی سے بہتر ہے تو اصل کا شرف ضروری نہیں کہ فرع میں بھی پایا جائے۔ کتنے ہی ارفع و اعلیٰ اصل موجود ہیں کہ اُن کی فرعیں نہایت خراب اور ضائع ہیں۔

جیسا کہ ایک شاعر کہتا ہے:

اذا تفخرت بآباء لهم شرف

قلنا صدقت ولكن بئس ماولدوا [1]

یعنی: جب تو اپنے آباء پر فخر کرے تو یہ انکی عزت ہے ہم کہتے ہیں کہ تم نے سچ کہا لیکن انہوں نے جو اولاد چھوڑی ہے وہ بری ہے۔

قیاس لغوی:

یہ ایسا قیاس ہے جس میں ایک اسم ایک جگہ سے دوسری جگہ کی طرف کسی علت

---

[1] مذکرہ، ص۳۴۲۔

مشترکہ کی وجہ سے متعدی ہو جائے مثلاً لفظ خمر، مخامرہ عقل کی علت کی وجہ سے تمام مسکرات (نشہ دینے والی اشیاء) پر بولا جاتا ہے۔ [1]

قیاس موثر:

اس کا اطلاق دو باتوں پر ہے۔

i۔ ایک تو یہ کہ اس کی علت جامعہ منصوصہ بالصریح ہوگی یا اشارۃ یا مجموعہ ہوگی۔

ii۔ دوسرا یہ کہ وصف کا عین حکم کے عین میں جمع ہو یا حکم کی جنس میں جمع ہو یا وصف کی جنس حکم کے عین میں جمع ہو۔ [2]

قیاس ملائم:

جس میں علت کا اثر جنس کے اعتبار سے حکم کی جنس کے مطابق ہو۔ [3]

استصحاب:

یہ بھی قیاس کی ایک قسم ہے اس کی تعریف یہ ہے کہ جب تک کوئی عارض یا مانع نہ ہو اصل کے حکم کو فرع (نیا مسئلہ) میں بغیر دلیل کے باقی رکھا جائے گا۔ [4]

امام محمد بن علی بن محمد الشوکانی لکھتے ہیں:

”ما ثبت فی الزمن الماضی فالا صل بقاءُہ فی الزمن المستقبل“ [5]

یعنی: (استصحاب) وہ ہے جو گزشتہ زمانے میں (حکم) ثابت ہو چکا ہے۔ تو اس اصل کو مستقبل میں بھی باقی رکھا جائے گا۔

محمد بن اسماعیل الامیر الصنعانی لکھتے ہیں:

---

[1] اجمل الحواشی علی اصول الشاشی، ص ۳۸۵۔ [2] احکام الآمدی، ص ۶، ج ۶۔

[3] احکام الآمدی، ص ۶، ج ۶۔ [4] رسالہ فی اصول الفقہ حسن حنبلی، ص ۱۳۴۔

[5] شرح المعتمد، ص ۵۹، جلد نمبر ۱ ☆ ارشاد الفحول، ص ۲۳۷۔

استصحاب کے معنی صحبت طلب کرنا ہے۔ [1]

علامہ نظام الدین شاشی لکھتے ہیں:

پہلے سے ثابت شدہ چیز (جس میں شک پیدا ہوگیا ہو) پر فی الحال نیا حکم لگانا دوبارہ ثابت ہونے پر یہ استصحاب کہلاتا ہے۔ یعنی کسی شی کا موجود ہونا اس کے بقا کی دلیل ہے۔ جب تک کہ کسی دلیل سے اس کی نفی ثابت نہ ہو مگر یہ دلیل کمزور ہے۔

اس لئے احناف کہتے ہیں:

کہ مجہول النسب (شخص) آزاد مانا جائے گا۔ کیوں کہ اشیاء میں اصل اباحت و آزادی ہے۔ اگر اس پر کسی نے غلام ہونے کا دعویٰ کیا پھر اس پر خیانت کی تو جو تاوان آزاد آدمی کا ہے وہ اس پر واجب نہیں ہے۔ کیوں کہ تاوان کا واجب کرنا الزام ہے جو بغیر دلیل کے ثابت نہیں ہوگا۔ اسی لئے احناف کہتے ہیں: جب حیض کا خون دس دن تک آئے جب کہ حائضہ کی عادت معروفہ سات روز کی ہے۔ تو وہ عورت اپنی عادت معروفہ کی طرف لوٹائی جائے گی۔ یعنی سات روز حیض اور باقی استحاضہ ہوگا۔ کیوں کہ عادت معروفہ سے زائد آنے والا خون دم حیض اور دم استحاضہ کے ساتھ متصل ہوگیا ہے۔ اب دونوں کا احتمال پیدا ہوگیا ہے۔ اس لئے اگر ہم عادت کے ٹوٹنے کا حکم دیں تو یہ عمل بلا دلیل ہوگا۔ اسی طرح جس کو بالغ ہوتے ہی دم استحاضہ شروع ہوگیا تو اس کا حیض دس دن ہوگا۔ کیوں کہ دس دن سے کم میں دم حیض و دم استحاضہ دونوں کا احتمال ہے۔ اگر ہم حیض نہ ہونے کا حکم دیں تو یہ بلا دلیل حکم ہوگا۔ بخلاف اس کے کہ دس دن کے بعد جو خون آئے وہ استحاضہ ہی ہوگا۔ [2]

امام غزالی استصحاب کی تعریف یوں کرتے ہیں:

"بان الاستصحاب عبارة عن التمسك بدليل عقلي او شرعي مع العلم بانتفاء المغير" [3]

---

[1] اجابۃ السائل شرح بغیۃ الآمل، موسۃ الرسالہ، بیروت، طبعۃ الاولیٰ ۱۹۸۶ء تحقیق: القاضی حسین بن احمد السیاغی دکتور حسن محمد مقبولی الاھدل۔

[2] اصول الشاشی۔ص ۱۰۶۔۱۰۷ الاصل الرابع فی القیاس قدیمی کتب خانہ کراچی۔

[3] المستصفیٰ، ص ۳۳۱۔

یعنی ” دلیل شرعی یا دلیل عقلی کے ساتھ تبدیلی سے کسی شی کے حکم کو علم کے ذریعے محفوظ رکھنا۔“

علامہ ابن القیم کہتے ہیں:

”بانه اِثبات ماكان ثابتاً او نفی ما كان منفياً حتى يقوم الدليل علىٰ تغيير الحال“ [1]

یعنی ” ثابت شدہ شی کے ثبوت یا کسی شی کی نفی کو باقی رکھنا جب تک کہ ان کی حالت کی تبدیلی پر کوئی دلیل قائم نہ ہو۔“

علامہ آمدی لکھتے ہیں:

”بانه ما تحقق وجوده او عدمه فی حالة من الاحوال فانه يستلزم ظن بقائه“ [2]

جو شئ بھی کہ جس کا ہونا یا نہ ہونا متحقق ہو چکا ہو تو (جب تک کوئی دلیل نہ ہو) اس ثابت شدہ گمان وحکم کو باقی رکھا جائے گا۔

خلاصہ یہ ہے کہ جب تک دلیل نہ ہو تغیر کی اصل (سابق مسئلہ) کا حکم اپنی سابقہ حالت پر باقی رہے گا۔

استصحاب کی مثالیں:

i۔ وضو کے متعلق اگر شک ہو جائے تو اگر وضو پہلے تھا تو استصحاباً وضو ہونے کو باقی رکھیں گے جب تک وضو باطل کرنے والی شی ظاہر نہ ہو اور اگر پہلے وضو نہ تھا تو وضو کے نہ ہونے کے حکم کو استصحاباً باقی رکھیں گے۔ جب تک کہ یقین نہ ہو جائے کہ وضو پہلے سے تھا۔

ii۔ مفقود الخبر شخص کے زندہ ہونے کا حکم باقی رہے گا وہ وراثت اور وصیت میں حق دار مانا جائے گا اور اس کی بیوی اس کے نکاح میں مانی جائے گی جب تک کہ مرنے کی یقینی خبر نہ آ جائے۔ [3]

---

[1] اعلام الموقعین، ج ۱، ص ۲۲۔ [2] الاحکام الآمدی، ص ۱۸۱۔

[3] شرح المعتمد، ص ۵۹، ج ۱۔

iii۔ اگر کسی معین شخص پر قرض ثابت ہوجائے پھر وہ دعویٰ کرے کہ مجھ پر قرض نہیں ہے تو جب تک دلیل نہ آجائے اس کا دعویٰ قبول نہیں کریں گے اور اس کا سابق حکم باقی رہے گا وہ مقروض ہے۔ [1]

شیخ محمد الخضری لکھتے ہیں:

الاستصحاب کا تین معانی پر اطلاق ہوتا ہے۔

i۔ ایسا حکم جو عقلی طور پر شریعت سے پہلے اپنے اصل سے بری ہو۔

ii۔ عام حکم جو خاص کی طرف لوٹے یا ایسا حکم جو نص سے نسخ کی طرف لوٹے۔

iii۔ ایسا حکم جس کے ثبوت پر شرعی دلیل موجود ہو۔ [2]

استصحاب کی اقسام:

قاضی ابوبکر بن عربی نے استصحاب کی دو اقسام بیان کی ہیں:

i۔ حال العقل: یہ دلیل ہے مثلاً امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں وتر واجب نہیں ہیں۔ غسل جنابت میں کلی اور ناک صاف کرنا واجب نہیں ہے۔ مسائل میں اس کی بہت سی مثالیں ہیں۔ کیونکہ اصل تو ذمہ داری سے بری ہونا ہے۔ [3]

چنانچہ علامہ حسن حنبلی اس حال العقل کو "براءة الذمه" کے نام سے ذکر کرتے ہیں۔ جب کوئی دلیل شرعی اس کے وجوب پر دال ہو تو اس کو براۃ الذمہ کہیں گے۔ مثلاً: گھوڑے کی زکاۃ پر شرعی دلیل نہیں ہے مگر براۃ الذمہ ہے۔ [4]

ii۔ حال الاجماع: اس کی مثال یہ ہے کہ کسی صاحب نے تیمّم کر کے نماز شروع کر دی کہ دوران نماز پانی پر قدرت ہوئی یا مل گیا یا نظر آ گیا تو امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا کہنا ہے کہ "طول دے" یعنی نماز مکمل کرلے۔ جب کہ قاضی ابو بکر ابن عربی کہتے ہیں: کہ ہمارے اصحاب یعنی (امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے پیروکار) کہتے ہیں کہ اجماعاً اس کی

---

[1] الوجیز، ڈاکٹر عوض احمد، ص ۸۰۔

[2] اصول الفقہ، ص ۴۰۹، شیخ محمد الخضری۔

[3] المحصول لابن عربی، ص ۱۳۰۔

[4] رسلہ فی اصول الفقہ، ص ۱۳۴۔۱۳۶۔

نماز صحیح ہے اور جو پانی کی رویت پر نماز کو فاسد بتائے تو وہ دلیل دے۔ بعض علماء حال الاجماع کو دلیل مانتے ہیں اور بعض نہیں مانتے اور صحیح یہ ہے کہ یہ دلیل نہیں ہے۔ کیوں کہ موضع دلیل اجماع ہے جو رویت ماء سے ختم ہوگیا ہے۔ [1]

ڈاکٹر محمد الحبش کے نزدیک استصحاب کی تین قسمیں ہیں:

i۔ "استصحاب الحکم الاصلی للاشیاء وھو الاباحۃ" [2]

یعنی: تمام اشیاء میں بنیادی اور اصل حکم اباحت (حلال و جائز ہونا) ہے۔ تو اس اباحت کے لئے نص بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

البتہ نفی کے لئے نص درکار ہوگی۔ جیسے:

قال اللہ تعالیٰ: **وقد فصل لکم ماحرم علیکم۔** (الانعام:١١٩)

ترجمہ: اور تحقیق اللہ نے تمہارے لئے حرام (اشیاء) کی تفصیل بیان کردی ہے۔

تو جس کی بھی تفصیل اللہ نے بیان کردی ہے مثلاً حرام وغیرہ تو اس کے علاوہ باقی اشیاء میں اصل اباحت ہے۔

٣۔ ڈاکٹر عوض احمد ادریس لکھتے ہیں:

استصحاب کی پہلی قسم "استصحاب الاباحۃ" ہے یعنی تمام اکل وشرب کی اشیاء مباح ہیں۔ یہاں تک کہ کتاب و سنت سے ان کے حرام یا حلال ہونے کی دلیل آجائے۔ علماء اصول نے استصحاب کی اس قسم میں اختلاف کیا ہے۔ چنانچہ:

گروہ اول:

جس میں جمہور معتزلہ بعض احناف، شوافع اور علماء ظاہری شامل ہیں۔ یہ لوگ استصحاب کی یہ تعریف کرتے ہیں۔

"ان لاصل فی الاشیاء الا باحۃ حتی یرد الشرع مقرراً او مغیراً" [3]

---

[1] المحصول لابن عربی، ص١٣٠۔ [2] شرح المعتمد، ص٥٩، ج١۔

[3] الوجیز فی اصول الفقہ، ص٨١۔

(تمام اشیاء میں اصل اباحت ہے یہاں تک کہ شریعت الٰہی اسے باقی رکھے یا تبدیل کردے)

اس پر کتاب وسنت اور عقلی دلائل موجود ہیں:

(الف) **"ھو الذی خلق لکم ما فی الارض جمیعا" (بقرہ۔۲۹)**

اس آیت میں اللہ نے خبر دی ہے کہ زمین میں سب کچھ اللہ نے انسان (بندے) کے لئے پیدا کیا ہے۔ اور احسان کیا ہے۔ اس احسان کا اظہار یقیناً نفع اٹھانے کے جواز سے ہی ہوگا لہٰذا ہر چیز کا استعمال بندے کے لئے حلال ہوگا سوائے اس چیز کے کہ جس کے حرام ہونے پر کوئی دلیل ہو۔

(ب): **"وسخرلکم ما فی السموت وما فی الارض جمیعاً"** [۱]

اس آیت میں زمین وآسمان میں پائے جانے والی ہر شئی کی تسخیر (انسان کے لئے) ثابت کی گئی ہے اور یہ تسخیر اس وقت تک محقق نہیں ہوسکتی جب تک کہ زمین وآسمان سے نکلنے والی اشیاء انسان کے استعمال وفائدہ اٹھانے کے لئے مباح وحلال نہ ہوں۔

(ج): قال رسول اللہ ﷺ:

"الحلال مااحل اللہ فی کتابہ والحرام ماحرم اللہ فی کتابہ وما سکت عنہ فھو مما عفاعنہ" [۲]

"حلال وہ ہے جو اللہ نے اپنی کتاب میں حلال کردیا ہے اور حرام وہ ہے جو اللہ نے اپنی کتاب میں حرام کردیا ہے جس پر اس نے سکوت فرمایا ہے تو وہ ایسی چیز ہے جس سے وہ درگزر فرمائے گا"

(د) قال رسول اللہ ﷺ:

"ان اللہ فرض فرائض فلا تضیعوھا ونھی عن اشیاء فلا تنتھکوھا وحد حدوداً فلا تعتدوھا وسکت عن اشیاء من غیر نسیان فلا تبحثوا عنھا" [۳]

---

۱ جاثیہ:۱۳۔ ۲ ترمذی من حدیث سلیمان۔

۳ طبرانی من حدیث ابی ثعلبہ۔

’’بے شک اللہ نے بعض چیزیں (فرض) قرار دی ہیں تو انہیں ضائع نہ کرو اور بعض چیزوں سے روکا ہے تو تم اُس کی خلاف ورزی نہ کرو اور اس نے حدود قائم کی ہیں تو تم اس کی خلاف ورزی نہ کرو۔ بعض چیزوں کے بارے میں سکوت اختیار فرمایا ہے تو اس میں بحث نہ کرو۔

(س): اور عقلاً بھی صرف ان اشیاء میں انتفاع مرتب ہوتا ہے۔ جن کے حرام ہونے پر کوئی دلیل نہ ہو جب کہ عادۃً وہ چیز مفسدات سے بھی خالی ہو اور عقل بھی اس کی طرف راغب کرے تو شریعت اس کی تائید کرتی ہے جیسے:

’’قل من حرم زينة اللّٰه الّتى اخرج لعباده و الطيبات من الرزق‘‘[1]

ترجمہ: تم فرماؤ کس نے حرام کی اللہ کی وہ زینت جو اس نے اپنے بندوں کیلئے نکالی اور پاک رزق۔

گروہ ثانی:

اس میں تمام علماء اہلحدیث اور بغداد کے معتزلہ شامل ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ:

’’ان الاصل فى الاشياء هو الحظر حتى يرد الشرع مقرراً و مغيراً‘‘[2]

یعنی: تمام اشیاء میں اصل حکم حظر (تشکیک/ پابندی) ہے جب تک کہ شریعت الٰہیہ اسے باقی رکھے یا تبدیل کرے۔ اس گروہ کا کہنا ہے کہ جس چیز کا حکم شریعت میں نہ ملے تو اس کو اس پر اعتبار کریں گے کہ ’’اللہ نے اس کا حکم نہیں دیا‘‘ لہٰذا یہ انسانی تصرف کے لئے مشکوک ہوگئی ہے۔ گویا یہ ایسا ہی ہوگا جیسے کسی دوسرے کی ملکیت میں تصرف کرنا ہے جو جائز نہیں ہے۔ شرعی احکام بھی چوں کہ اللہ کی ملکیت ہیں تو جو بھی ان کو مباح کہتے ہیں وہ گویا شارع کی اجازت کے بغیر اس کی ملکیت میں تصرف کے مرتکب ہوتے ہیں۔

گروہ ثالث:

اس میں تمام اہل حدیث، اشعری اور جمہور احناف شامل ہیں ان کا کہنا ہے کہ

---

[1] سورۃ الاعراف: ۳۲۔ [2] الوجیز فی اصول الفقہ، ڈاکٹر عوض احمد، ص۸۲۔

"ان الاصل فی الاشیاء هو الوقف لا الاباحة ولا الحظر" [1]

یعنی: اشیاء میں اصل توقف ہے۔ حظر و اباحت نہیں ہے۔ اس رائے کے ماننے والوں کے دوفرقے ہیں:

(الف) تمام اہل حدیث اور اشعری کہتے ہیں کہ اشیاء میں اصل توقف ہے کیونکہ شارع کی طرف سے ثبوت نہ ہونے کی وجہ سے اس میں کوئی حکم نہیں ہے اور تشریعی احکام میں عقل کی مداخلت ممنوع ہے۔

(ب) البتہ جمہور احناف کی رائے یہ ہے کہ جس شی کے حکم پر نص وارد نہ ہو اس میں توقف ہے۔ جبکہ یہ ضروری ہے کہ وہ حکم حرمت اور اباحت کا ہو ورنہ جس حکم کو ان دونوں (حرمت و اباحت) میں سے جس کو عقل چاہے گی ہم اس میں توقف نہیں کریں گے بلکہ عقل کے مطابق حکم لگائیں گے۔ البتہ اگر کوئی بھی دلیل نہ ہوگی تو ہم حکم لگانے میں توقف کریں گے۔ لیکن صرف امر (کام رعمل) پر جو حکم سے خالی ہو توقف نہیں کریں گے۔ ان میں سے پہلی رائے یعنی **"ان الاصل فی الاشیاء الاباحة"** کوعلماء نے ترجیح دی ہے جب کہ حظر پر بھی دلیل موجود ہے جیسے:

وقلنا یآدم اسکن انت و زوجک الجنة وکلا منها رغداً حیث شئتما ط ولا تقربا هٰذه الشجرة فتکونا من الظلمین ○

(بقرہ۔۳۵)

ترجمہ: اور ہم نے کہا کہ اے آدم! تم اور تمہاری بیوی جنت میں رہو اور جہاں کہیں سے چاہو بافراغت کھاؤ پیئو۔ لیکن اس درخت کے قریب بھی نہ جانا ورنہ ظالم ہو جاؤ گے۔

اس سے پتہ چلتا ہے کہ جنت میں آدم علیہ السلام اور حوا علیہا السلام کیلئے ہر شی مباح تھی۔ [2]

ii۔ **"استصحاب العدم الاصلی او البراة الاصلیة"** [3]

---

[1] الوجیز فی اصول الفقہ، عوض، ص۸۲۔ [2] الوجیز فی اصول الفقہ، عوض، ص۸۳۔

[3] الشرح المعتمد، ص۵۹، جلدا۔

اصل (سابق مسئلہ) کی عدم موجودگی میں استصحاب یا اصل سے آزاد جیسے: براۃ الذمہ للناس کا حکم ہے۔ یعنی جب تک نفی کی دلیل نہ ہو لوگ اپنی ذمہ داریاں (عملاً) پوری کرتے رہیں۔

دراصل انسان اپنی اصلیت کے لحاظ سے تمام حقوق سے بری و آزاد ہے بغیر دلیل کے اس کے ذمہ کوئی حق ثابت نہیں ہوسکتا لہٰذا جو شخص دعویٰ کرے کہ "میرا فلاں پر حق ہے تو اسے چاہئے کہ وہ اپنا حق دلائل سے ثابت کرے کیوں کہ مدعیٰ علیہ اپنی اصلیت کے اعتبار سے اس حق سے آزاد و بری ہے۔ مثلاً: اگر مضارب کا دعویٰ ہو کہ مضاربت میں اسے کوئی نفع نہیں ہوا ہے تو اس کی بات مانی جائے گی کیوں کہ اصلیت کے لحاظ سے نفع معدوم ہی تھا۔ اس لئے معدوم ہونا جاری سمجھا جائے گا۔ جب تک اس کے خلاف کوئی دلیل نہ مل جائے۔ "استصحاب البراۃ الاصلیہ" امور ثابتہ میں سے ہیں کیوں کہ عقل احکام شرعیہ کو نہیں پاسکتی ہے۔ البتہ عقل واجبات سے برات و آزادی پر دلالت ضرور کرتی ہے انبیاء کے آنے سے پہلے بھی اور اسی طرح ان کے آنے کے بعد بھی۔ [1]

iii۔ **"استصحاب مادل الشرع علی ثبوتہ لوجود سببہ حتی یقوم الدلیل علی زوالہ"** [2]

ایسا استصحاب کہ جس کی موجودگی پر شرعی دلیل کا ثبوت ہو جب تک کہ اس کے زوال پر کوئی دلیل نہ آجائے جیسے: جب ناپاک اور پاک برتن باہم خلط ملط ہوجائیں تو استصحاباً ان کو ان کی سابقہ حالت پر ہی محمول کیا جائے گا جب تک کہ کوئی واضح دلیل نہ مل جائے۔ حکم اول میں تبدیلی نہیں کی جائے گی۔

ڈاکٹر عوض احمد ادریس کہتے ہیں:

"استصحاب مادل العقل والشرع علی ثبوتہ واستمرارہ استصاب" [3]

---

[1] الوجیز فی اصول الفقہ، عوض، ص۸۴۔ [2] الشرح المعتمد، ص۵۹، جلد۱۔

[3] الوجیز فی اصول الفقہ، عوض، ص۸۴۔

ایسا حکم ہے کہ جس پر عقل اور شرع اس کے ثبوت اور استمرار پر دلالت کرے۔

ڈاکٹر عبدالکریم زیدان لکھتے ہیں:

"استصحاب الوصف المثبت للحکم الشرعی حتی یقوم الدلیل علی خلافه" [1]

استصحاب ایسا وصف ہے جو شرعی حکم کو ثابت و باقی رکھتا ہے یہاں تک کہ اس کے خلاف کوئی دلیل قائم ہو۔

مثلاً: کسی منقولہ وغیر منقولہ جائیداد پر کسی شخص کی ملکیت ثابت ہو تو اس کی ملکیت اور اس کا حکم اس وقت تک باقی رہے گا۔ جب تک اُس حکم کو بدلنے والا کوئی سبب نہ پایا جائے۔ جیسے فروخت کرنا، وقف یا ھبہ کرنا وغیرہ۔ اسی طرح کسی سبب کی موجودگی میں اگر کوئی مقروض ہوا تو وہ مقروض ہی رہے گا جب تک کہ اس کو بدلنے والا کوئی سبب نہ پایا جائے۔ مثلاً ادائیگی کردی گئی ہو یا مدعی نے معاف کردیا ہو۔ اور اسی طرح جس عورت کی شادی کسی مرد سے ثابت ہو چکی ہے تو وہ شادی اور اس کا نان ونفقہ اور نسبت وغیرہ سب قائم رہے گا جب تک ان دونوں کے درمیان علیحدگی پر کوئی دلیل نہ ہو۔ [2]

حجیت استصحاب:

استصحاب ایک فطری اور عقلی دلیل ہے صدیوں سے یہ دستور چلا آرہا ہے کہ اگر کسی چیز کا وجود یا ثبوت کسی ذرائع سے معلوم ہو تو بغیر دلیل کے اس کا انکار نہیں کیا جاتا ہے اور اگر کسی چیز کا عدم وجود یا عدم ثبوت طے ہو تو بغیر دلیل کے اس کا وجود تسلیم نہیں کیا جاتا ہے۔ لہٰذا فقہاء کو جب کسی چیز کا حکم دوسری دلیل سے معلوم نہ ہو سکے تو فقہاء اس چیز کی پہلی حیثیت کو ہی برقرار رکھتے ہیں۔ علماء اصول استصحاب کو افتاء کا آخری مدار وسہارا قرار دیتے ہیں اور فقہاء بھی استصحاب کو آخری حل کے طور پر استعمال کرتے ہیں "وھو آخر مدار لِلْفَتْویٰ" [3]

---

[1] الوجیز فی اصول الفقہ، زیدان، ص ۳۶۸۔

[2] الوجیز فی اصول الفقہ، عوض، ص ۸۴۔ الوجیز فی اصول الفقہ، زیدان، ص ۲۶۸۔

[3] ارشاد الفحول، الشوکانی، ص ۲۶۸، ج ۱۔

استصحاب کے شرعی حجت ہونے میں علماء کا اختلاف ہے۔

(الف) جمہور متکلمین اور جمہور حنفی استصحاب کو شرعی حجت نہیں مانتے ہیں۔

(ب) اہل ظواہر شیعہ امامیہ زیدیہ جمہور حنابلہ مالکیہ اکثر شافعیہ اور بعض حنفیہ استصحاب کو مطلقاً شرعی حجت مانتے ہیں۔

(د) مالکیہ اور بعض دوسرے حنفیہ کے نزدیک استصحاب صرف دفع (مضرت) کے لئے حجت ہے اثبات کے لئے نہیں یہ لوگ کہتے ہیں: **ان الاستصحاب یعتبر حجة للدفع لا للاثبات** [1]

فقہا کے باہمی اختلافات میں تطبیق:

چنانچہ فقہاء کے اس اختلاف کو امام ابوزہرہ نے یوں تطبیق دی ہے وہ لکھتے ہیں۔ فقہاء احناف و مالکیہ کے نزدیک استصحاب وصف دفع کے لئے ہے۔ اثبات کے لئے نہیں ہے۔ یعنی جو حقوق اور ذمہ داریاں پہلے سے ثابت شدہ ہوں وہ زائل نہیں ہوتیں اور نئے حقوق و ذمہ داریاں عائد نہیں ہوتیں۔ اسی لئے حالات و واقعات کی روشنی میں عدالت یہ فیصلہ کرے کہ وہ مر چکا ہے یا مر چکا ہوگا تو اس کی بیوی اس کے عقد میں اور اس کی املاک اس کی ملک میں رہیں گے۔ لیکن استصحاب کے نتیجے میں وہ نئے حقوق کا مستحق نہیں بنے گا۔ میراث میں اسے حصہ نہیں ملے گا۔ اپنی مفقودیت (لاپتہ ہونے) کے دوران اگر وصیت کا حق دار بنا تھا تو واپس آنے یا عدالت کی طرف سے موت کا فیصلہ سنانے تک وہ وصیت موقوف رہے گی۔ جب کہ شافعی و حنبلی فقہاء کے نزدیک استصحاب دفع و اثبات دونوں میں موثر ہے۔ چنانچہ مفقود الخبر شخص اپنی املاک کا مالک رہے گا اور میراث و وصیت کے ذریعے جس حصہ کا مستحق ہوگا وہ اس کا بھی مالک ہوگا۔ [2]

خلاصہ:

جن فقہاء نے قیاس اور استحسان پر عمل کم کیا اور خود کو کتاب وسنت اور اِجماع کا ہی

---

[1] الوجیز فی اصول الفقہ، عوض، ص۸۴۔ [2] اصول الفقہ، ابوزہرہ، ص۲۶۳۔

پابند رکھا تو انہوں نے دوسروں کی بہ نسبت استصحاب پر زیادہ اعتماد کیا جیسے علماء ظاہر یہ اور جن فقہاء نے قیاس واستحسان کو کثرت سے استعمال کیا ہے۔ تو ان کا استصحاب پر اعتماد کم ہی رہا ہے۔ جیسے فقہاء حنفیہ و مالکیہ اور جن فقہاء نے قیاس واستحسان کے استعمال میں اعتدال و توسط اختیار کیا وہ استصحاب کے معاملے میں بھی توسط واعتدال پر قائم رہے ہیں۔ جیسے فقہاء شافعیہ۔ یوں استصحاب پر سب سے زیادہ فقہاء ظاہر یہ پھر فقہاء شافعیہ پھر فقہاء حنبلیہ پھر فقہاء حنفیہ و مالکیہ نے عمل کیا ہے۔ [1]

استصحاب سے فقہاء نے چند قواعد اخذ کئے ہیں:

i۔ **"الیقین لایزول بالشک"** [2]

یعنی: یقین کبھی بھی شک کے ساتھ زائل نہیں ہوتا۔

ii۔ **"الاصل فی الاشیاء الاباحة"** [3]

کہ اشیاء میں اصل اباحت ہے۔

iii۔ **"الاصل بقاء ماکان علی ماکان حتی یثبت مایغیرہ"** [4]

(اصل اپنی حالت پر باقی رہے گا جب تک کہ کوئی دلیل نہ ملے جو اس کو بدلنے کا تقاضا کرے)

استصحاب دلیل ظنی ہے ثبوت احکام میں جب قرآن وسنت واجماع وقیاس سے کوئی دلیل نہ ملے تو فتویٰ کے لئے یہ آخری مدار ہے استصحاب کوئی جدید حکم ثابت نہیں کرتا بلکہ پہلے سے موجود حکم کا انکشاف کرتا اور اس کو استمرار (ہمیشگی) دیتا ہے۔ [5]

استحسان:

استحسان کا لغوی مفہوم: استحسان بروزن استفعال مصدر ہے اس کی اصل (حسن) ہے۔ [6]

---

[1] اصول الفقہ، ابوزہرہ، ص ۲۶۷۔
[2] الشرح المعتمد، ص ۵۹، جلد ا۔
[3] المنخول، ص ۳۷۲-۳۷۳۔
[4] الوجیز فی اصول الفقہ، عوض، ص ۸۶۔
[5] الوجیز فی اصول الفقہ، عوض، ص ۸۶۔
[6] احکام الآمدی، ص ۲۱۱، ج ۴۔

تاج العروس میں ہے:

"عد الشی واعتقادہ حسناً" ۱

یعنی: کسی شیٔ کو اچھا اور مستحق سمجھنا۔

ڈاکٹر عبدالکریم زیدان کہتے ہیں:

"عد الشیٔ حسناً" ۲

"کسی شی کو اچھا سمجھنا"

بقول علامہ راغب اصفہانی یہ اچھا سمجھنا تین اسباب کی وجہ سے ہے۔

۱۔سبب عقل ۲۔سبب ھویٰ ۳۔سبب حس۔ ۳

ان مندرجہ بالا تینوں اسباب میں مزید ایک سبب کا اضافہ ممکن ہے اور وہ "سبب شرع" ہے جو اگرچہ سبب عقل کے اندر داخل ہے مگر اس سے الگ اور مستقل حیثیت رکھتا ہے۔

التوضیح میں ہے:

"یطلق الاستحسان علی مایمیل الیه الانسان ویهواہ من الصور و المعانی وان کان مستقبحاً عند غیرہ" ۴

یعنی: استحسان کا اطلاق اس شیٔ پر بھی ہوتا ہے جس کو انسان چاہتا ہو اور اس کی طرف مائل ہو اگرچہ دوسرا شخص اس کو برا سمجھتا ہو۔

المستصفیٰ میں ہے:

"ومن ھٰذا ما یستحسنه المجتهد بعقله" ۵

یعنی: مجتہد اپنی عقل سے جس حکم کو اچھا سمجھے۔

امام سرخسی کہتے ہیں:

"طلب الاحسن للاتباع الذی ھو ماموربه" ۶

---

۱ الذبیدی، تاج العروس، ص ۱۸۶، ج ۹۔
۲ الوجیز فی اصول الفقہ، زیدان، ص ۲۳۰۔
۳ الوجیز فی اصول الفقہ، زیدان، ص ۲۳۰۔
۴ التنقیح والتوضیح: ص ۳۰۴، ج ۴، بیروت۔
۵ المستصفیٰ امام غزالی، ص ۱۳۷، ج ۱۔
۶ اصول السرخسی، ص ۲۰۰، ج ۲۔

''یعنی اچھی بات کی جستجو کرنا تا کہ اس کی پیروی کی جائے جو کہ شرعاً مامور بہ ہے۔''

جیسا کہ اللہ کریم کا ارشاد ہے:

''فبشر عباد الذین یستمعون القول فیتبعون اَحْسَنَہٗ'' (الزمر۔۱۸)

یعنی: میرے ان بندوں کو بشارت دو جو اچھی بات سن کر اس پر عمل کرتے ہیں'' اس آیت سے بھی استحسان کا مفہوم عیاں ہے۔

امام کاسانی لکھتے ہیں:

''کون الشی علیٰ صفة الحسن'' [۱]

یعنی: کسی چیز کا صفت حسن سے متصف ہونا۔

استحسان کا اصطلاحی مفہوم:

علامہ بزدوی لکھتے ہیں:

''الاستحسان ھو العدول عن موجب قیاس الیٰ قیاس اقوی منه'' [۲]

یعنی: قیاس ضعیف سے قیاس قوی کی طرف عدول (انحراف رگریز) کرنا استحسان ہے

صدر الشریعہ نے استحسان کی یہ تعریف پیش کی ہے:

''ھو دلیل یقابل القیاس الجلی الذی تسبق الیه الافهام'' [۳]

یعنی: استحسان ایسی دلیل ہے جو قیاس جلی کے مقابل ہو اور افہام و تفہیم میں قیاس جلی پر سبقت لے جاتی ہو۔

علامہ ابن الانباری مالکی کہتے ہیں:

''الظاھر من قول مالک ان حاصله استعمال مصلحة جزئیة

---

[۱] بدائع الصنائع، ص ۱۱۸، ج ۵۔ [۲] التوضیح والتلویح، ص ۸۲، ج ۲۔

[۳] اصول البزدوی، ص ۲۷۶، شرح المنار، ابن الملک، ص ۲۸۴۔

فی مقابلة قیاس کلی و مقتضاہ تقدیم الاستدلال المرسل علی القیاس" [1]

یعنی: امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں استحسان، قیاس کلی کے مقابلے میں مصلحت جزئیہ کی تقدیم واعتبار سے عبارت ہے۔

مالکی ہمیشہ قوی دلائل میں سب سے زیادہ قوی دلیل کو پیش نظر رکھ کر استنباط کرتا ہے۔اور قیاس کی ایک ہی قسم ہے (مالکیوں کے نزدیک) اور وہ یہ ہے کہ کسی مسئلہ میں مصلحت کی رعایت کا حکم قیاس سے معارض ہو تو قیاس کو چھوڑ کر مصلحت پر عمل کرنا استحسان ہے۔

ابن قدامہ المقدسی الحنبلی لکھتے ہیں:

"العدول بحکم المسالة عن نظائر ھا لدلیل خاص من کتاب و سنہ" [2]

یعنی: کتاب وسنت سے ماخوذ کسی خاص دلیل کی بنا پر کسی خاص مسئلہ میں اس کے مشابہ مسائل کے حکم سے انحراف کرنا استحسان ہے۔

ابن الملک کے نزدیک استحسان کی تعریف یوں ہے:

"الاستحسان ھو العدول عن قیاس الیٰ قیاس اقویٰ منہ" [3]

یعنی: ایک قیاس سے دوسری قوی ترین قیاس کی طرف انحراف کرنا استحسان کہلاتا ہے۔

امام مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ کہتے ہیں:

"الاستحسان تسعة اعشار العلم" [4]

یعنی: دس میں سے نو حصہ علم استحسان ہے۔

بعض حنابلہ اور بالخصوص احناف کے ہاں استحسان'' بھی مصادرِ شریعت میں سے

---

[1] ارشاد الفحول، ص ۲۴۱۔۲۶۲، ج ۲۔ [2] الوجیز فی اصول الفقہ، ص ۲۳۱۔

[3] شرح المنار الانوار، ص ۲۸۴۔

[4] مالک حیاتہ واثرہ واراہ وفقیہ☆ ابوزھرہ۔۳۵۲۔فن اصول الفقہ کی تاریخ ۵۷۷۔

ایک اہم مصدر ہے۔ چنانچہ یہ لوگ استحسان کی تعریف یوں کرتے ہیں۔

"عدول المجتهد عن مقتضى قياس جلي الىٰ قياس خفي اَو عن حكم كلي الىٰ حكم استثنائي لدليل انقدح في عقله رجح هٰذا العدول" [1]

یعنی: مجتہد کا قیاس جلی سے قیاس خفی کی طرف عدول کرنا یا حکم کلی سے حکم استثنائی کی طرف عدول کرنا، اس دلیل کی بنیاد پر جو ان کے ذہن میں موجود ہے۔ اسی عدول کو ترجیح دیتے ہیں اور یہی استحسان کہلاتا ہے۔

ڈاکٹر محمد حمید اللہ استحسان کی تعریف میں لکھتے ہیں:

استحسان سے مراد یہ ہے کہ فوری طور پر جو ظاہری مفہوم ذہن میں آتا ہے اس کی جگہ اس کی عمیق تر وجہ تک پہنچنے کی کوشش کی جائے۔ اس کو استحسان کہتے ہیں۔ فوری ذہن میں آنے والی چیز پر نہیں بلکہ اس عمیق تر چیز پر عمل کرنا زیادہ بہتر ہے۔ یہ استحسان کہلاتا ہے۔ [2]

استحسان کی تعریف یوں بھی کی گئی ہے:

"هو العدول عن قياس الىٰ قياس اقوى" [3]

ایک قیاس سے دوسری قوی ترین قیاس کی طرف عدول کرنا

امام الکرخی رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں:

"هو العدول في مسئلة عن مثل ماحكم به في نظائرها الى خلافه بوجه هو اقوىٰ ويدخل فيه التخصيص والنسخ" [4]

یعنی: کسی مسئلہ میں جب کہ اس کی نظائر میں بھی وہی حکم موجود ہو تو خلاف قیاس کسی قوی سبب کو ترجیح دینا استحسان ہے۔ اور تخصیص و نسخ اس میں شامل ہیں۔ یعنی کسی قوی سبب کی وجہ سے ایسا فیصلہ جو اس کے

---

[1] شرح المعتمد، ص ۵۵، ج ۱۔

[2] خطبات بہاولپور ناشر ادارہ تحقیقات اسلامی الجامعۃ السلامیہ العالمیہ، اسلام آباد، ص ۱۴۷، طبع رابع ۱۹۹۲ء

[3] التوضیح مع التلویح، ص ۱۷۱، ج ۲۔ [4] التوضیح مع التلویح، ص ۱۷۲، ج ۲۔

مشابہ مسائل میں دیے گئے فیصلہ سے ذرا ہٹ کر قوی تر ہو اور اس سے انحراف کا متقاضی بھی ہو۔

شیخ ابوالحسین البصری کا کہنا ہے:

"ھو ترک وجہ من وجوہ الا جتھاد غیر شامل شمول الالفاظ بوجہ ھو اقوی منہ وھو فی حکم الطارئ علی الاول" [1]

یعنی: استحسان یہ ہے کہ اجتہاد میں کئی وجوہات میں سے کسی وجہ کو ترک کرنا، الفاظ کے ظاہر پر محمول کیے بغیر کسی قوی ترین وجہ کے سبب سے۔ اور یہ اس حکم میں ہوتا ہے جو پہلی وجہ میں نفلی یا اجنبی ہو۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک استحسان کی تعریف یہ ہے:

"ھو الحکم بما یستحسنہ من غیر دلیل" [2]

استحسان ایسا حکم ہے جس کی بغیر دلیل کے تحسین کی گئی ہے۔

متاخرین احناف نے اس سے اختلاف کیا ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ علت کی تخصیص کا نام استحسان ہے جب کہ علت کی تخصیص لازماً معنی کے اعتبار سے کی گئی ہو۔ بعض کہتے ہیں کہ جملہ کی تخصیص دلیل سے کی گئی ہو تو استحسان کہلاتا ہے۔ اور بعض کہتے ہیں:

"ھو قول باقویٰ الدلیلین" [3]

یعنی: استحسان ایسا قول ہے جو دو دلیلوں سے قوی ہو گیا ہے۔

اور یہ دلیل کبھی نص کبھی اجماع کبھی قیاس اور کبھی استدلال پر مشتمل ہوتی ہے۔

i۔ دلیل نصی کی مثال: قیاس چاہتا ہے کہ بیع (خرید وفروخت) میں خیار (دیکھنے، تجربہ کرنے یا جانچنے کا اختیار یا واپسی کرنے کا اختیار) نہ ہو کیوں کہ یہ غرر (دھوکہ) ہے۔ جبکہ استحساناً یہ غرر (دھوکہ) نہیں خبر ہے۔ (یعنی چیز کے لینے یا نہ لینے، رکھنے یا نہ رکھنے کی خبر)۔

---

[1] التوضیح مع التلویح، ص ۱۷۲، ج ۲۔ [2] اللمع فی اصول الفقہ، ص ۶۷۔

[3] ایضاً۔

ii۔ دلیل اجماعی کی مثال: قیاس چاہتا ہے کہ حمام میں داخل ہونا یا وہاں بیٹھنا بغیر اجرت طے کیئے منع ہو۔ کیونکہ یہ فائدہ ونفع اٹھانے کی جگہ ہے۔لیکن استحساناً حمام میں داخلہ اور وہاں بیٹھنا ممنوع نہیں ہے۔

iii۔ دلیل قیاسی کی مثال: کوئی شخص اگر قسم اٹھائے کہ وہ نماز نہیں پڑھے گا۔تو قیاساً تو نماز میں داخل ہوتے ہی وہ (حانث) قسم توڑنے والا ہوجائے گا۔ کیوں کہ اب وہ نمازی کہلاتا ہے۔مگر استحساناً وہ نماز میں دخول سے حانث (قسم توڑنے والا) نہیں ہوگا بلکہ ایک رکعت سے زائد پڑھنے سے حانث (قسم توڑنے والا) ہوگا۔ کیوں کہ ایک رکعت پڑھنے سے وہ ایسا ہی ہے جیسے کہ اس نے تکبیر تحریمہ کہی ہی نہیں ہے۔

iv۔ دلیل استدلالی کی مثال: اگر کوئی شخص کہے کہ: اگر میں ایسا ایسا کام کروں گا تو یہودی یا نصرانی ہوں گا۔ قیاساً وہ حانث (قسم توڑنے والا) نہ ہوگا۔ کیوں کہ اس نے اللہ کی قسم نہیں کھائی ہے۔ استحساناً وہ حانث (قسم توڑنے والا) ہوجائے گا کہ یہ حانث ہونا استدلال کے طور پر ہوگا [1]

امام غزالی نے علامہ ابوالحسن کرخی کی پیش کردہ استحسان کی تعریف کو صحیح اور منضبط قرار دیتے ہوئے اپنا لیا ہے اور ان کی بیان کردہ استحسان کی تین اقسام کو مذہب شافعی میں حجت اور واجب العمل بنا دیا ہے چنانچہ ''المنخول'' میں ان کے بیان کا خلاصہ یہ ہے:

''والصحیح فی ضبط الاستحسان ماذکره الکرخی وقدقسمه اربعة اقسام: منها اتباع الحدیث تقدیماله علی القیاس، فهذا واجب عندنا، ومنها: اتباع قول الصحابی علی خلاف القیاس و هٰذا متبع عندنا، ومنها: اتباع عادات الناس و مایطرد به عرفهم، وهذا تحکم ومنها: اتباع المعنیٰ الخفی اذا کان اخص، فهومتبع، لان الجلی الذی لا یمس المقصود، باطل معه اومقدم علیه'' [2]

---

[1] اللمع فی اصول الفقہ، ص ۶۷۔

[2] المنخول، ص ۳۷۵ تا ۳۷۷۔المستصفی، ص ۲۸۳، ج ۱۔

یعنی: علامہ ابوالحسن کرخی نے استحسان کا صحیح مفہوم بیان کیا ہے اور اسے چار انواع میں تقسیم کیا ہے۔

۱۔ قیاس کے مقابلے میں حدیث کی تقدیم وترجیح ہے جو ہمارے نزدیک بھی واجب العمل ہے۔

۲۔ قیاس کے مقابلے میں قول صحابی کی ترجیح یہ بھی ہمارے نزدیک واجب الاتباع ہے۔

۳۔ قیاس کے مقابلے میں عرف وعادت پر عمل کرنا یہ محض تحکم ہے کیوں کہ لوگوں کی عادات میں فساد کا داخل ہونا غالب ہے۔

۴۔ قیاس جلی کے مقابلے میں معنیٰ خفی پر عمل کرنا جب کہ وہ خاص ہو اور حصول مقصود میں مفید تر تو یہ ہمارے نزدیک بھی واجب الاتباع ہے۔ یوں امام غزالی نے عرف وعادت کے سوا باقی تین اقسام کو مذہب شافعی میں واجب العمل اور حجت قرار دیا ہے۔ [1]

نوٹ: مندرجہ بالاتعریفات سے معلوم ہوا۔ کہ قیاس جلی کو چھوڑ کر قیاس خفی پر عمل کرنا استحسان ہے یا پھر کسی حکم کلی یا اصل کلی سے کسی جزئیہ کا استثنا کرنا ہے۔اور یہ استثناء اس دلیل کی بنیاد پر ہوتا ہے جس سے مجتہد اس بات پر مطمئن ہوتا ہے کہ یہ دلیل عام حکم کو چھوڑ کر استثناء پر عمل چاہتی ہے۔اوراس بارے میں تین اصطلاحات استعمال کی جاتی ہیں۔

i۔ استحسان: کسی دلیل کی بنا پر قیاس خفی کو قیاس جلی پر ترجیح دینے کو استحسان کہتے ہیں۔

ii۔ وجہ استحسان: جو دلیل قیاس جلی سے قیاس خفی کی طرف عدول کا تقاضا کرتی ہے وہ ''وجہ استحسان'' ہے

iii۔ مستحسن: استحسان کے نتیجے میں جو حکم ثابت ہوتا ہے وہ مستحسن کہلاتا ہے۔ [2]

ڈاکٹر محمد الحبش کے نزدیک استحسان کی دو اقسام ہیں:

i۔ترجیح قیاس خفی علی قیاس جلی:

اس کی مثال یہ ہے: دیکھئے قسم اٹھانا اصل ہے مگر جو دعویٰ کرے وہ گواہ پیش کرے اور جو انکار کرے (مدعی علیہ) وہ قسم اٹھائے۔لیکن کبھی کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک ہی مسئلہ

---

[1] المنخول،ص ۳۷۵ تا ۳۷۷۔المستصفٰی،ص ۲۸۳،ج ۱۔

[2] الوجیز فی اصول الفقہ، زیدان،ص ۲۳۱۔

میں فریقین میں سے ہر کوئی مدعی بھی اور مدعیٰ علیہ بھی ہوتا ہے جیسے بائع (بیچنے والا) اور مشتری (خریدنے والا) مقدار الثمن (طے شدہ قیمت) میں اختلاف کریں قبضہ سے پہلے تو دونوں قسم اٹھائیں گے۔ [1]

چنانچہ ڈاکٹر عبدالکریم زیدان لکھتے ہیں:

فقہ حنفی میں یہ بات طے ہے کہ پانی دینے کا حق، پانی کی گزرگاہ کا حق، زرعی زمین تک گزرنے کا حق وغیرہ عقد بیع میں اس وقت تک شامل نہیں سمجھا جاتا جب تک اس حق کو عقد بیع میں شامل کرنے کی وضاحت نہ کی جائے۔لیکن کسی زمین کو وقف کرنے کی صورت میں یہ تمام حقوق بغیر وضاحت کئے بھی عقد بیع میں شامل متصور ہوں گے یا نہیں! تو احناف کے نزدیک قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ یہ عقد بیع میں داخل نہ ہوں۔لیکن استحسان چاہتا ہے کہ داخل ہوں۔مثلاً زرعی زمین کا وقف دو قیاسوں کا متقاضی ہے: بیع پر قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ یہ حقوق بغیر وضاحت کے وقف میں شامل نہ ہوں۔ یہ قیاس ظاہر ہے جو فوراً ذہن میں آجاتا ہے۔اس لئے کہ بیع اور وقف میں مذکورہ شئ کا مالک کی ملکیت سے اخراج دونوں میں مشترک ہے۔مگر دوسرا قیاس خفی (استحسان) یہ ہے کہ اسے اجارہ پر قیاس کیا جائے۔اس لئے کہ دونوں میں اس ''شئ'' کا حصول قدر مشترک ہے۔جس کو اصطلاحاً ملک انتفاع بالعین کہا جاتا ہے اور خود اس شئ کی ملکیت (اجارہ اور وقف) دونوں میں حاصل نہیں ہوتی۔اصطلاحاً اسے ملک عین یا ملک رقبہ کہا جاتا ہے۔ یہ قیاس خفی ہے۔اس پر قیاس کا تقاضا ہے کہ یہ حقوق وقف میں تبعاً خود ہی شامل ہوں۔جیسا کہ اجارہ کا یہی حکم ہے۔ یوں مجتہد کا قیاس خفی کو قیاس جلی پر ترجیح دینا استحسان کہلاتا ہے۔ [2]

ii۔ **''الحکم باستثناء جزء من افراد الحکم من الحکم العام و ذالک لحکمہ یراھا المجتھد''** [3]

یعنی: مجتہد اپنی رائے سے ایسا حکم لائے جو حکم عام کے افراد میں سے بعض کو مستثنیٰ

---

[1] شرح المعتمد، ص ۵۵۔ [2] الوجیز فی اصول الفقہ، زیدان، ص ۲۳۲۔۲۳۳

[3] شرح المعتمد، ص ۵۵۔

کردے۔ مثلاً مزدور (مشترک) کی ضمان۔ یعنی ایسا مزدور جو پیشہ ور ہو اور تمام لوگوں کی ضروریات کے مطابق کام کرتا ہو تو ظلم وتعدی اور کمی وبیشی کے بغیر اس کی ضمانت نہیں ہے۔ لیکن اگر صناع (کارخانے دار) لوگوں کی ضروریات پورا کرنے میں تساہل برتتا ہے تو فقہاء نے مستحسن قرار دیا ہے کہ وہ لوگوں کو ضمان ادا کرے۔ آرڈر دینے والے کا جو نقصان ہو وہ پورا کرے کیونکہ یہ قاعدہ ہے:

"ان الامين لايضمن الا بالتفريط" [1]

یعنی: امین پر ضمان جب ہوگا جب وہ تساہل یا کمی کریگا۔

چنانچہ ڈاکٹر عبدالکریم زیدان کہتے ہیں:

بچہ (صبی) اور کم عقل (احمق) شخص کو ان کی کم عقلی کی وجہ سے اپنی ملکیت میں تصرف یا وصیت کرنا منع ہے۔ لیکن خیرات اور رفاہی کاموں میں وصیت وتصرف کی اجازت ہے۔ استحساناً ورنہ قیاساً اس کی اجازت نہیں ہے۔ اسی طرح ان کا اپنی ذات پر خرچ کرنا استحساناً جائز ہے قیاساً نہیں ہے۔ اس لئے کہ عام قاعدہ یہ ہے کہ کم عقل و نادان پر جو تصرفات کی پابندی لگی ہے۔ تو یقیناً اس کے تصرفات درست نہ ہوں گے اور پابندی سے اس کے مال کی حفاظت مطلوب ہے۔ جب کہ اس عام قاعدہ سے استثناء کی وجہ یہ ہے کہ وصیت کرنے کی صورت میں متعلقہ شخص وصیت کرنے والے کی وفات کے بعد ہی اس شئ کا مالک ہوتا ہے۔ اور وقف کرنا بھی وصیت کی طرح ہی ہے۔ اس کا مقصد بھی کم عقل و نادان کے مال کی حفاظت ہے۔ لہٰذا عام قاعدہ کا مقصد اس استثناء سے متاثر نہیں ہوتا ہے۔ [2]

علامہ علی بن محمد البزدوی کے نزدیک استحسان کی تین اقسام ہیں:

i۔ "وهو ماثبت بالاثر مثل السلم ولا جارة وبقاء الصوم مع فعل الناسي" [3]

استحسان کی پہلی قسم وہ ہے جو علت کے اثر سے ثابت ہوتا ہے جیسے بیع سلم، اجارہ اور بھولنے والے کی بھول کے باوجود روزہ باقی رہنا۔

---

[1] شرح المعتمد، ص ۵۵۔ [2] الوجیز فی اصول الفقہ، زیدان، ص ۲۳۲۔

[3] علی بن محمد البزدوی الحنفی، کنز الوصول الی معرفۃ الاصول مطبع جاوید پریس کراچی۔ ص ۲۷۶۔

ii۔ ”ومنه ماثبت بالاجماع وهو الاستصناع“ [۱]

اور ایک قسم وہ ہے جو اجماع سے ثابت ہوتی ہے اسی کو استصناع کہتے ہیں۔

iii۔ ”ومنه ماثبت بالضرورة“ [۲]

اور اس کی ایک قسم وہ ہے جو ضرورت کے ساتھ ثابت ہوتی ہے۔ اور اس کی مثال جیسے حوض کنویں اور برتنوں کی پاکی کرنا۔ اور یہ استحسان کی تقسیم علل کی وجوہات کے اختلاف کے سبب ہے۔ اگر علت کا اثر ضعیف ہے تو قیاس کہیں گے اور اثر قوی ہے تو قیاس مستحسن یعنی استحسان کہلائے گا۔ قیاس چاہے خفی ہو یا جلی ہو عبرت تو اثر کی قوت سے ہوتی ہے۔ ظہور اور جلا سے نہیں۔

جیسے دنیا ظاہر ہے اور عقبیٰ باطن ہے۔ اور باطن کو قوتِ اثر کی وجہ سے ترجیح دی گئی ہے۔ مثلاً عقبیٰ کو دوام اور خلود (ہمیشگی) حاصل ہے۔ اور ظاہر کو اثر کے ضعف کی بدولت تاخر (ثانوی حیثیت) حاصل ہے۔ جیسے نفس مع القلب اور بصر مع العقل ہے۔

قیاس کا حکم استحسان کے بدلے ساقط ہو جائے گا۔ مثلاً شکاری پرندوں کا جوٹھا قیاساً نجس ہے کیونکہ درندوں کا جوٹھا ناپاک ہے یہ ظاہری اثر ہے کہ دونوں کھانے میں حرام ہیں لیکن استحساناً شکاری پرندوں کا جوٹھا پاک ہے۔ کیونکہ درندے منہ سے پانی پیتے یا کھاتے ہیں۔ اور منہ سے لعاب آتا ہے جو ناپاک ہے۔ اس لئے ان کا جوٹھا ناپاک ہے۔ جب کہ شکاری پرندے چونچ سے پیتے ہیں۔ جو ہڈی ہے۔ لعاب نہیں ہوتا اور نجس سے خالی ہے۔ جیسے میت کی ہڈی پاک ہے۔ [۳]

سند (دلیل) کے لحاظ سے استحسان کی چار قسمیں ہیں:

i۔ استحسان بالنص: بعض استحسان کی سند (دلیل) سنت کے ذریعے متعین ہوا اسے استحسان بالنص اور استحسان سنت بھی کہتے ہیں۔ یعنی کسی معاملے میں ظاہری قیاس قاعدہ کلیہ یا

۱۔ علی بن محمد البز دوی الحنفی، کنز الوصول الی معرفۃ الاصول مطبع جاوید پریس کراچی۔ص ۲۷۶۔

۲۔ ایضاً۔

۳۔ علی بن محمد البز دوی الحنفی، کنز الوصول الی معرفۃ الاصول مطبع جاوید پریس کراچی۔ص ۲۷۶۔

لغوی اطلاق کا مقتضٰی چھوڑ کر نص شرعی سے ثابت ہونے والے خاص حکم یا مفہوم پر عمل کرنا استحسان کہلاتا ہے۔ اور یہ نص اس جزئی مسئلہ کو اس عام حکم سے مستثنٰی کرتی ہے جو اصل کلی کے اقتضاء کے مطابق اس جیسے دوسرے مسائل کے لئے ثابت ہو۔ مثلاً روزے دار کا بھول کر کھا پی لینا ایسا عمل ہے جس سے روزے کا بنیادی رکن زائل ہو گیا ہے۔ اس لئے قیاس کا تقاضا ہے کہ روزہ ٹوٹ جائے۔ مگر استحساناً روزہ نہ ٹوٹنے کا شرعی حکم دیا جاتا ہے۔ کیوں کہ نبی علیہ السلام کا ارشاد گرامی ہے:

من اکل اوشرب نا سیا فلیتم صومہ فانما اطعمہ اللہ وسقاہ

یعنی: جس نے بھول کر کھایا یا پیا تو وہ اپنا روزہ پورا کرے کہ بے شک اللہ نے اسے کھلایا پلایا ہے''

اس فرمان رسول ﷺ کی بنا پر قیاس مذکورہ کو چھوڑ دیا گیا ہے۔ [1]

اس کے علاوہ بیع سلم، بیع عرایا، اجارہ، وصیت، قرض اور خیار شرط وغیرہ کے احکامات قیاساً ممنوع مگر استحساناً جائز ہیں۔

ii۔ استحسان بالاجماع: کسی متفق علیہ مسئلہ میں قیاس و قواعد کا حکم چھوڑ کر قولی یا عملی اجماع سے ثابت شدہ حکم کو اپنا لیا جائے تو اسے استحسان بالاجماع کہتے ہیں۔ یہاں اجماع سے اصطلاحی اجماع نہیں، لغوی اجماع مراد ہے۔ مثلاً کسی معدوم شئ کا لین دین قیاساً جائز نہیں ہے۔ لیکن عقد استصناع (اجرت پر کوئی چیز بنوانے کا معاہدہ) اس کلی حکم سے مستثنٰی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ زمانہ نبوت سے آج تک ہر عام و خاص کا اس پر مسلسل عمل ہے جس سے عملی اجماع منعقد ہو گیا ہے اور قیاس و قواعد کے مطابق اجرت پر چیزیں بنوانے کی ممانعت کر دی جائے تو لوگوں کو روزمرہ کی ضروریات میں تنگی ہو گی۔ جو خلاف مصلحت ہے۔ [2]

iii۔ استحسان بالضرورۃ: کبھی کبھی قیاس و کلی احکام پر عمل میں مشقت و حرج ہوتا ہے یا عمل سرے سے ہی ناممکن ہوتا ہے تو ضرورت کی بنا پر قیاس کو ترک کر کے رخصت و استثناء پر

---

[1] اصول السرخسی، ص۲۰۲، ج ۲۔ [2] اصول السرخسی، ص۲۰۳، ج ۲۔

عمل کرنا استحسان بالضرورۃ کہلاتا ہے۔ اس کی بنیاد یسر و سماحت اور ضابط شرعی ”الضروریات تبیح المحظورات“ (ضرورتیں ممنوعات کو مباح کر دیتی ہیں) پر مبنی ہے ضرورت و مجبوری کی بنا پر (جس میں جانی و مالی نقصان کا اندیشہ ہو) نظائر کا حکم چھوڑ کر دوسرا آسان حکم اختیار کرنا استحسان بالضرورہ ہے۔ مثلاً ناپاک برتن یا ناپاک کنواں پاک ہونے کی کوئی صورت نہیں ہے کیوں کہ ان کو دھونے کے باوجود اثر نجاست باقی رہتا ہے۔ اگر کوئی صورت ہوتو سارا پانی نکالنا ہے۔ مگر ضرورت کی بنا پر استحسان کے ذریعے خاص مقدار نکالنے سے پاک ہوجاتا ہے۔ اسی طرح مجبور کے لئے مردار کھانا اور علاج کے لئے ستر دکھانا بھی استحساناً جائز ہے۔

iv۔ استحسان بالعقل: کسی غیر ظاہر، عقلی دلیل کی وجہ سے نظائر کے حکم کو چھوڑ کر دوسرا حکم اختیار کرنا استحسان بالعقل کہلاتا ہے۔ یعنی جب کسی مسئلہ میں دو وصف پائے جائیں جو دو مختلف قیاس چاہتے ہوں۔ ایک ظاہر اور دوسرا قیاس خفی جو اس مسئلہ کے کسی دوسری اصل سے الحاق چاہتا ہو۔ پس ہم ظاہر قیاس کو چھوڑ کر قیاس خفی پر عمل کریں تو یہ استحسان بالعقل کہلاتا ہے۔ مثلاً جن جانوروں کا گوشت کھانا حرام ہے ان کا جوٹھا بھی حرام ہے۔ کیونکہ اس میں لعاب کا اثر ہے جو گوشت سے پیدا ہوتا ہے۔ اس پر قیاس کرتے ہوئے چیل، گدھ، اور کوے کا جوٹھا بھی نجس ہونا چاہیئے کیوں کہ ان کا گوشت کھانا بھی حرام ہے۔ لیکن استحساناً یہ پاک ہے قیاس خفی کی وجہ سے۔ وہ یہ ہے کہ یہ پرندے چونچ سے پانی پیتے ہیں جو ہڈی ہے اور ہڈی پاک ہوتی ہے لہٰذا قیاس ظاہر کو چھوڑ کر قیاس خفی پر عمل کریں گے۔

امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے سب سے پہلے ”استحسان“ کا پرچم بلند کیا اور کثرت سے استعمال کیا ہے یہی وجہ ہے کہ مذہب حنفی کی کتب نہ صرف استحسان کی تعریفات سے بھری پڑی ہیں بلکہ فقہ حنفی کی معتبر کتاب (ھدایہ اولین و آخرین) میں جابجا یہ عبارت نظر آتی ہے:

”الحکم فی ھذہ المسالۃ قیاساً کذا و استحساناً کذا“[1]

”اس مسئلہ میں قیاساً یہ حکم ہے اور استحساناً یہ ہے“

---

[1] الھدایۃ الاولین۔ ص۱۴۱ جلد۱ کتاب الطھارۃ فصل فی البر۔ برھان الدین ابو الحسن علی ابن ابی بکر الفرغانی المرغینانی متوفی ۵۹۳۔

چنانچہ ڈاکٹر محمد حمید اللہ لکھتے ہیں:

''استحسان'' حنفی مذہب کی خصوصیت ہے جس کو دیگر فقہی مکاتب فکر پسند نہیں کرتے۔ جس کی بنیاد ایک غلط فہمی ہے۔ چنانچہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے ایک رسالہ ''الرد علی الاستحسان'' لکھا ہے جو نام سے ہی ظاہر ہے کہ استحسان کے رد میں لکھا گیا ہے۔ جس میں انہوں نے استحسان کا ایک فرضی مفہوم لے کر اس کی تردید کی ہے۔ احناف کے ہاں استحسان کا مفہوم یہ ہے کہ اگر کسی مسئلہ کے ظاہری حالات کی بنا پر کوئی بات ذہن میں آتی ہے تو اس پر اکتفا نہ کیا جائے بلکہ گہرے غور وفکر کے بعد عمیق تر حقائق کے پیش نظر حکم دیا جائے۔ چنانچہ فقہاء احناف جب استحسان سے کام لیتے ہیں تو محض ظاہری حالات کو کافی نہیں سمجھتے بلکہ عمیق تر سبب معلوم کر کے اس کی بنیاد پر احکام دیتے ہیں۔ مثلاً کسی ڈاکخانے کو آپ کچھ رقم سپرد کرتے ہیں منی آرڈر کیلئے اور کہتے ہیں کہ یہ امانت فلاں شخص کو پہنچا دیں۔ امانت کا اصول تو یہی ہے کہ وہی رقم پہنچائی جائے جو آپ نے ان کے سپرد کی ہے لیکن ڈاک کے موجودہ نظام کے مطابق آپ کی رقم قومی خزانے میں جمع ہو جاتی ہے اور منی آرڈر وصول کرنے والے کو متبادل رقم ادا کر دی جاتی ہے۔ اصل رقم بھیجنے کی ضرورت نہیں ہے۔ یہی استحسان کا مفہوم ہے۔ اگرچہ یہ طریقہ امانت کے قانون کے بنیادی مفہوم سے کسی حد تک مختلف ہے۔ لیکن اس سے ادائیگی میں سہولت پیدا ہوتی ہے۔ اصلی اور متبادل رقموں کی مالیت میں بھی کوئی فرق بالکل نہیں ہوتا۔ [1]

یاد رہے کہ ہر قیاس خفی استحسان ہے مگر ہر استحسان قیاس خفی نہیں ہے۔ کیوں کہ اس کا اطلاق غیر قیاس خفی میں بھی ہوتا ہے۔ مگر ہماری کتابوں میں جہاں بھی استحسان کا ذکر ہو وہاں اکثر قیاس خفی ہی مراد ہوتا ہے۔ جس کی تعریف ہے ''ایسی دلیل جو قیاس جلی کے مقابل اور فہم کے زیادہ قریب ہو'' [2]

حجیت استحسان:

استحسان تنگی وعسر چھوڑ کر آسانی ویسر کی طرف جانے کا نام ہے اسی پر عمل کا حکم دیا

---

[1] خطباتِ بہاولپور، ص ۱۳۵۔۱۳۶۔

[2] التوضیح مع التلویح۔ص ۱۷۱ جلد نمبر ۲۔ نیز دیکھیے: التعریفات۔شریف الجرجانی۔ص ۱۸۱۔باب القاف۔

جاتا ہے اور یہی اصل دین بلکہ دین کی روح ہے **قال اللّٰہ تعالیٰ یرید اللّٰہ بکم الیسر ولایرید بکم العسر** (البقرہ۔۱۸۵)

احناف، حنابلہ اور مالکیہ استحسان کو شرعی حجت مانتے ہیں اور اس پر قرآن وحدیث سے دلائل پیش کرتے ہیں۔

i۔ **"واتبعوا احسن ما انزل الیکم من ربکم"** (زمر۔۵۵)

"اور پیروی کرو اس بہترین چیز کی جو تمہاری طرف تمہارے پروردگار کی طرف سے نازل کی گئی ہے۔"

ii۔ **"فبشر عباد الذین یستمعون القول فیتبعون احسنہ"** (زمر۔۱۸)

"تو خوشخبری بتادیجئے ان لوگوں کو جو بات کو غور سے سنتے ہیں پھر جو بہترین بات ہو اس پر عمل کرتے ہیں۔"

iii۔ **"موقوفاً روی عن عبداللّٰہ بن مسعود رضی اللّٰہ تعالیٰ عنہ مارآہُ المسلمون حسناً فھو عنداللہ حسن"**

(رواہ احمد فی سندھ۔۱/۳۷۹)

"جس بات کو مسلمان اچھا اور بہتر گمان کریں تو وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھا اور بہتر ہوتا ہے۔"

مندرجہ بالا نصوص میں لفظ احسن کا جو استعمال ہوا ہے وہ عام اور ظاہری معنی کے لحاظ سے "استنباط واجتہاد" میں "امر مستحسن" کی تلاش وجستجو اور پیروی کو بھی شامل ہے البتہ اس "امر مستحسن" کو کسی شرعی دلیل کی تائید کا حاصل ہونا ضروری ہے۔ فقط رائے وعقل کو ہی بنیاد نہیں ہونا چاہئے۔ تاہم تعارض وترجیح کی بنیاد تو مستحسن امر ہی رہے گی۔

منکرین استحسان:

استحسان کے منکرین میں امام شافعی، اہل ظواہر، معتزلہ اور علماء شیعہ شامل ہیں۔

چنانچہ امام شافعی فرماتے ہیں: **"من استحسن فقد شرع"**

(جس نے استحسان سے کام لیا اس نے شریعت سازی کی) اور فرمایا الاستحسان باطل ''استحسان باطل ہے'' [1]

نیز فرمایا:

''وانما الاستحسان تلذذ ولوجاز لا حد الاستحسان فی الدین لجاز ذالک لا هل العقول من غیر اهل العلم، ولجاز ان یشرع فی الدین فی کل باب و ان یخرج کل احد لنفسه شرعاً'' [2]

'' استحسان لذت لینے کا نام ہے۔ اگر دین میں استحسان کو اختیار کرنا جائز ہوتا تو وہ (شریعت کا) علم نہ رکھنے والے اہل عقول کے لئے جائز ہوتا۔ اور یہ جائز ہوتا کہ دین سے متعلق ہر باب میں ہر چیز کو شریعت بنالیا جائے۔ اور ہر شخص اپنے لئے خود ہی شریعت گھڑ لے۔''

ابن حزم ظاہری کا قول ہے:

''فصح ان الاستحسان شهوة واتباع للهوی وضلال و باللّٰه تعالیٰ نعوذ من الخذلان'' [3]

''صحیح بات تو یہ ہے کہ استحسان من مانی، ہوا پرستی اور گمراہی ہے۔ اور ہم اللہ کی پناہ چاہتے ہیں اس شرمندگی سے۔''

استحسان کی بحث کو امام شوکانی نے یوں سمیٹا ہے:

''ان ذکر الاستحسان فی بحث مستقل لا فائدة فیه اصلاً لانه ان کان راجعاً الی الادلة المتقدمة فهو تکرار و ان کان خارجاً عنها فلیس من الشرع فی شی بل هو من النقول علی هٰذه الشریعة ممالم یکن فیها تارة وبما یضا دها آخری'' [4]

یعنی: استحسان پر مستقل بحث کرنے کا کوئی فائدہ نہیں ہے کیونکہ اگر یہ گذشتہ ادلہ میں سے ہے تو تکرار لازم آئیگا اور اگر ان سے خارج ہے تو وہ شریعت میں سے نہیں ہے نقل ہے جو کبھی اصل نہیں ہوسکتا۔

---

[1] کتاب الام، ۷/۳۱۳، بیروت   [2] الرسالہ، ص ۵۰۷۔

[3] الاحکام فی اصول الاحکام، ج ۶، ص ۷۵۸، باب ۳۵۔   [4] ارشاد الفحول، ص ۲۶۳، ج ۲۔

فصل نمبر۴: قیاس کی شرائط، حکم، محل، موضوع اور مراتب

قیاس کی شرائط:

شرط کسی شئ کا وہ سبب ہوتا ہے جس کی بنا پر اس شئ کا وجود قائم ہوتا ہے۔ قیاس کے صحیح اور درست ہونے کے لئے مندرجہ ذیل شرائط کا پایا جانا نہایت ضروری ہے۔ ورنہ قیاس صحیح نہیں ہوگا۔

i۔ **ان یکون حکم الاصل معلوماً بنص مقبول أو اجماع** [1]

یعنی: اصل (سابق مسئلہ) کا حکم نص یا اجماع سے ثابت شدہ ہو۔ جیسے: بلی کے جوٹھے پانی کے متعلق حدیث شریف میں آیا ہے:

"**انھا لیست بنجس، انھا من الطوافین علیکم**" (راوہ مالک واحمد)

یعنی: کہ بلی ناپاک نہیں ہے۔ کیونکہ اس کا تمہارے پاس آنا جانا کثرت سے ہوتا ہے۔ اس میں سہولت ہے۔ اگر شرعی حکم اس میں نجاست کا ہوتا تو لوگوں کے لئے اس سے بچنا ناممکن ہو جاتا۔

اس میں علت (کثرت طواف) ہے۔ اسی لئے فقہا نے گدھے اور چوہے کو بلی پر قیاس کرتے ہوئے ان کے جوٹھے پر (پاک) ہونے کا حکم لگایا ہے۔

چنانچہ شیخ محمد بن صالح العثیمین لکھتے ہیں:

اگر اصل (سابق مسئلہ) کہ جس پر قیاس کرنا مقصود ہے۔ وہ قیاس سے ثابت ہو رہا ہے تو اس پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ اصل پر قیاس کرنا اولیٰ ہے اور "**قیاس علی الفرع ثم الفرع علی الاصل**"

یعنی: قیاس کے ذریعے جو اصل (مقیس علیہ) بنا ہے اس پر قیاس کرنا طوالت کے سوا کچھ نہیں۔ مثلاً:

اگر کوئی کہے کہ "مکئ" میں "سود" ہے۔ "چاول" پر قیاس کرتے ہوئے۔ اور

''چاول'' میں ''سود'' ہے ''گندم'' پر قیاس کرتے ہوئے تو یہ قیاس صحیح نہیں ہے۔ اور صحیح قیاس یہ ہے کہ ''مکئی'' میں ''سود'' ہے ''گندم'' پر قیاس کرتے ہوئے جو کہ ہم اصل (سابق مسئلہ) ہے اور نص سے ثابت ہے ارشاد نبوی ﷺ ہے:

"لاتبیعوا البُر الا سواءً بسواءٍ"

یعنی ''گندم کو گندم سے مت بیچو مگر برابر سرابر'' [1]

ii۔ **"ان تعرف علة الحكم بطريق معتبرة"** [2]

یعنی: قیاس کے صحیح ہونے کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ اصل (مقیس علیہ) کے حکم کی جس علت کی بنا پر قیاس کرنا ہے وہ کسی معتبر ذریعہ سے ثابت ہو۔ مثلاً:

وہ علت کسی نص سے ثابت ہو جیسے (حدیث ھرہ) میں ہے۔ یا اس کے علت ہونے پر علماء کا اجماع ہو۔ یا وہ علت کامل استنباط کا نتیجہ ہو۔

تمام علماء اصول اثبات علت کو مسالک العلۃ سے تعبیر کرتے ہیں۔ کیونکہ اصل (سابق مسئلہ) اور فرع (نیا مسئلہ) کے درمیان مشترکہ علت کی بنیاد پر ہی قیاس ممکن ہے۔ اس لئے اگر اصل (سابق مسئلہ) کا حکم تعبدی ہے تو قیاس صحیح نہیں ہوگا مثلاً: اگر یہ کہا جائے کہ (شتر مرغ) کا گوشت کھانے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ اونٹ سے مشابہت کی وجہ سے قیاس کرتے ہوئے تو یہ قیاس درست نہیں ہے کیونکہ اس میں اصل (سابق مسئلہ) کی علت معلوم نہیں ہے۔ یعنی اونٹ کے گوشت کھانے سے وضو ٹوٹنے کا حکم تو معلوم ہے مگر علت معلوم نہیں ہے۔ اس لئے اس پر قیاس صحیح نہیں ہے۔ یہ محض تعبدی حکم ہے۔ [3]

iii۔ **"ان يعلم و جو دتلك العلة فى الفرع"** [4]

---

[1] الاصول من علم الاصول، دارابن الجوزی طبعہ ۱۴۲۶ھ۔ص ۷۰☆ نیز دیکھئے۔ کشف الاسرار، فخر الاسلام بزدری دارالکتب العلمیہ، بیروت، طبع اولیٰ ۱۴۱۸ھ/۱۹۹۷م۔ص ۴۴۳۔ج:۳۔

[2] الواضح، ص ۱۲۸ و مامعدھا۔

[3] الاصول من علم الاصول۔ص ۷۰ ومابعدھا☆ نیز: کشف الاسرار ص۔۴۴۳ ج:۳۔

[4] الواضح۔ص ۱۲۸۔

اصل (سابق مسئلہ) کی جس علت کی بنیاد پر قیاس کرنے کا ارادہ ہے۔اس علت کا وجود فرع (نیا مسئلہ) میں بھی پایا جائے۔ جیسے: والدین کو مارنا پیٹنا حرام ہے۔اس کی علت ایذا دینا ہے جس کو(تافیف) اف کہنے پر قیاس کیا گیا(ولا تقل لهما افٍ) (بنی اسرائیل۔آیت ۲۳)

اگر فرع (نیا مسئلہ) میں اصل (سابق مسئلہ) والی علت نہ پائی جائے تو قیاس درست نہ ہوگا جیسے گندم میں (سود) کی حرمت کے لئے علت (ناپنا) ہے یعنی مکیلی چیز ہے۔ اب اگر یوں کہا جائے کہ سیب میں (سود) گندم پر قیاس کرتے ہوئے تو قیاس درست نہیں ہے کیونکہ سیب (مکیلی) ناپنے والی چیز نہیں ہے بلکہ وزنی چیز ہے۔ [1]

iv۔ "أن لايمنع من الالحاق مانع" [2]

یعنی: جب ہم قیاس کریں تو ضروری ہے کہ فرع (نیا مسئلہ) کو اصل (سابق مسئلہ) کے ساتھ ملانے میں کوئی چیز مانع نہ ہو۔مثلاً:

بعض چیزیں نبی ﷺ کی خصوصیات میں سے ہیں۔ان پر کسی بھی مسئلہ کو قیاس نہیں کیا جائے گا گویا تعداد ازواج میں نبی ﷺ کی خصوصیت قیاس کے لئے مانع ہے۔لہٰذا عام آدمی کے لئے چار سے زائد شادیاں کرنا جائز نہیں ہے یہ صرف نبی علیہ السلام کی خصوصیت ہے۔اسی طرح حضرت خزیمہ رضی اللہ عنہ کے لئے نبی ﷺ کا ارشاد گرامی ہے:

"من شهدله خزيمه فهو حسبه" (ابوداؤد،احمد)

یعنی: جس کے حق میں خزیمہ گواہی دیں تو اس کے لئے ان کی گواہی کافی ہے۔اس میں حضرت خزیمہ کی خصوصیت ہے لہٰذا تعداد ازواج میں نبی علیہ السلام پر قیاس کرنا نص قرآنی کے خلاف ہوگا۔

"ان وهبت نفسها للنبى ان اراد النبى ان يَسْتَنكِحَهَا خالصة لک من دون المومنين" (احزاب۔۵۰)

---

[1] الاصول من علم الاصول ۷۰ وما بعدھا ☆ کشف الاسرار: ص ۴۴۳ ج: ۳۔

[2] الواضح۔محمد سلیمان الاشعر۔ص ۱۲۸۔

چنانچہ امام سرخسی لکھتے ہیں:

"ان لایکون حکم الاصل مخصوصاً به بنص آخر" [1]

یعنی: اصل (سابق مسئلہ) جس پر قیاس کرنے کا ارادہ ہے اس کا حکم، خود اس کے لئے مخصوص ہونا کسی نص سے ثابت نہ ہو۔ ورنہ قیاس درست نہ ہوگا چنانچہ تعداد ازواج میں نبی ﷺ پر قیاس کرنا نص قرآنی **"ان وهبت نفسها للنبی ان ارادالنبی ان یَسْتَنْکِحَهَا خالصةً لک من دون المومنین"** (احزاب۔۵۰) کے خلاف ہوگا۔ اور گواہی کے معاملے میں حضرت خزیمہ رضی اللہ عنہ پر قیاس کرنا قول رسول ﷺ **"من شهدله خزیمة فهو حسبه"** (ابوداؤد،احمد) کے خلاف ہوگا۔ لہٰذا یہ دونوں قیاس باطل ہیں۔

۷۔ **"أن لایکون معدولاً به عن القیاس"** [2]

یعنی: (سابق مسئلہ) جسے مقیس علیہ بھی کہتے ہیں۔ اس کا حکم قیاس کے مخالف نہ ہو۔ کیونکہ جب اصل (سابق مسئلہ) خود ہی قیاس کے خلاف ہوگا تو کسی نئے مسئلے کو کس طرح اس پر قیاس کیا جاسکتا ہے۔ جیسے:

نبی ﷺ کا ارشاد گرامی ہے:

"الا من ضحک منکم قهقهه فلیعد الصلوة والوضوء جمیعاً"۔ [3]

یعنی: جو بھی تم میں سے نماز میں قہقہہ لگائے تو وہ نماز اور وضو دونوں کا اعادہ کرے۔ کیونکہ نماز اور وضو دونوں ہی ٹوٹ جاتے ہیں جبکہ قیاس کا تقاضا ہے کہ قہقہہ سے وضو نہیں ٹوٹنا چاہئے کیونکہ قہقہہ کوئی نجاست نہیں ہے اور وضو صرف نجاست سے ہی ٹوٹتا ہے لہٰذا یہ

---

[1] اصول السرخسی، قدیمی کتب خانہ کراچی، ص۱۴۷ و مابعدھا۔ ج:۲ تحقیق: الدکتور رفیق العجم ☆ نیز دیکھئے: شرح التلویح علی التوضیح، سعد الدین مسعود بن عمر تفتازانی، دارالکتب العلمیہ بیروت، طبع اولیٰ ۱۴۱۶ھ/ ۱۹۹۶ء ج:۲ ص ۱۲۰ و مابعدھا تحقیق: زکریا عمیرات ☆ نیز دیکھئے: التقریر والتحبیر، محمد بن محمد ابن امیر الحاج الحنبلی، دارالکتب العلمیہ، بیروت ج:۳ ص ۱۶۱ و مابعدھا الخامس فی القیاس، طبع اولیٰ ۱۴۱۹ھ/ ۱۹۹۹م تحقیق: عبداللہ محمود محمد عمر۔

[2] ایضاً۔

[3] نصب الرایة فی تخریج أحادیث الهدایة، کتاب الطہارات، فصل فی نوقض الوضوء۔

اصل (سابق مسئلہ) چونکہ قیاس کے مخالف ہے اس لئے اس پر کسی اور کو قیاس نہیں کیا جاسکتا۔ اس حکم کو سجدہ تلاوت اور نماز جنازہ میں قیاساً ثابت نہیں کیا جاسکتا۔ کیونکہ نص سے مطلقاً نماز بیان ہوئی ہے۔ جو فرض نماز ہے۔

vi۔ **"أن تكون العلة مشتملة على معنى مناسب للحكم يعلم من قواعد الشرع اعتباره"** [1]

یعنی: اصل (سابق مسئلہ) کے حکم کی علت معنی مناسب پر مشتمل ہو حکم کے لئے۔ قواعد شرعیہ کے مطابق معلوم کی گئی ہو۔ جیسے اسکار (نشہ) یہ علت ہے خمر (شراب) کے حکم کی اس کے حرام ہونے میں۔

لہٰذا اصل (سابق مسئلہ) میں وصف معین کی پہچان کی جائے جو کہ اس کے حکم کی علت ہے۔ بغیر دلیل کے کسی وصف معین کو علت نہیں بنایا جائے گا۔ بلکہ اگر معنی وصف طردی ہوگا تو بھی قیاس صحیح نہیں ہوگا۔ جیسے سفید یا کالا ہونا۔ مثلاً:

جب حضرت بریرہ رضی اللہ عنھا (لونڈی) تھیں۔ تو ان کی شادی ایک کالے شخص (غلام) سے ہوگئی۔ جب آزاد ہوئیں تو انہیں اختیار دیا گیا کہ چاہے تو شوہر کے پاس رہیں ورنہ طلاق لے کر کہیں اور نکاح کرلیں۔ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کہتے ہیں "کان زوجها أسود۔" [2]

اُسود (کالا ہونا) یہ حکم کے لئے وصف طردی ہے مناسب نہیں ہے۔ کیونکہ اگر سفید بھی ہوتا تو آزاد عورت کو حق حاصل ہے کہ اس (غلام) کے ساتھ رہے یا نہ رہے۔ اگر آزاد آدمی کالا بھی ہو تو عورت کے لئے اس سے علیحدگی کا اختیار ثابت نہیں ہوتا۔

vii۔ **"أن لايكون التعليل للحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه حتى يتعدى به الىٰ فرع هو نظيره ولا نص فيه"** [3]

---

[1] الاصول من علم الاصول ۷۰ ومابعدھا ☆ کشف الاسرار: ص۳۴۳ ج:۳۔

[2] بخاری، کتاب الطلاق، باب اخیار الامۃ تحت العبد۔

[3] اصول السرخسی۔ص ۱۴۷ و مابعدھا۔ج:۲ ☆ شرح التلویح علی التوضیح۔ص ۱۲۰ ج:۲۔

یعنی: ایسے شرعی حکم میں تعلیل نہیں ہوگی جو نص سے ثابت ہو۔ اور بعینہ اس فرع کی طرف متعدی ہو جو اصل کی کامل نظیر ہو اور اس فرع میں کوئی الگ سے نص موجود نہ ہو مثلاً: کوئی شخص بھول کر روزے میں کھا پی لے تو اس کا روزہ نہیں ٹوٹتا نبی علیہ السلام کا ارشاد گرامی ہے:

"انما أطعمک اللّٰهُ وسقاک"

یعنی: تیرے رب نے تجھے کھلایا اور پلایا ہے۔

لہٰذا اس پر قیاس کرتے ہوئے، غلطی یا جبر سے روزہ توڑنے والے کے لئے روزہ نہ ٹوٹنے کا حکم نہیں لگا سکتے۔ بلکہ غلطی یا جبر سے روزہ توڑنے سے روزہ ٹوٹ جائے گا۔ کیونکہ فرع (نیا مسئلہ) یعنی غلطی یا جبر سے روزہ توڑنا اپنے اصل (سابق مسئلہ) یعنی بھول کر روزہ توڑنا کے مساوی نہیں ہے کیونکہ غلطی اور جبر سے روزہ توڑنے والوں نے اپنے اختیار سے روز توڑا ہے جبکہ بھول کر روزہ توڑنے میں اختیار کے بغیر ہی روزہ ٹوٹا ہے۔

viii۔ "أن یبقی الحکم فی المنصوص بعد التعلیل علی ما کان قبله" [۱]

یعنی: اصل (سابق مسئلہ) کا حکم تعلیل کے بعد بھی ویسا ہی رہے جیسا کہ پہلے تھا مثلاً نبی علیہ السلام کا ارشاد پاک ہے:

"لاتبیعو البر بالبر الا سواءً بسواءٍ" [۲]

یعنی: (گندم کو برابر بیچو کم یا زیادہ سے نہیں)۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ قلیل و کثیر گندم کی بیع مساوات کی صورت میں حلال ہے۔ اور باقی تمام صورتوں میں حرام ہے۔ لہٰذا ایک مٹھی گندم کی بیع دو مٹھی گندم سے اور ایک دانہ گندم کی بیع دو دانے گندم سے حرام ٹھہرے گی۔

ix۔ "أن لایکون التعلیل متضمناً ابطال الشئ من ألفاظ المنصوص" [۳]

---

[۱] شرح التلویح علی التوضیح۔ص۱۲۰۔ج:۲☆ اصول السرخسی۔ص۱۴۷ و مابعدھا ج:۲۔

[۲] مسلم۔کتاب المساقات، باب الصرف۔حدیث ۸۰۔۳/۱۲۱۰۔

[۳] اصول السرخسی۔ص۱۴۷ و مابعدھا ج:۲☆ التقریر والتحبیر۔ص۱۶۱ و مابعدھا ج:۳۔

یعنی: تعلیل (قیاس) الفاظ منصوصہ کے ذریعے کسی شیٔ کے باطل ہونے کا سبب نہ بنے جیسے نبی ﷺ کا ارشاد گرامی ہے:

"خمس یقتلن فی الحل والحرم" [1]

یعنی: (پانچ درندوں کو حل اور حرم دونوں جگہ ماردو)۔

اب اس حکم کو اگر ہم کسی اور کی طرف متعدی کریں گے تو عدد پانچ سے بڑھ جائے گا۔ تو اس قیاس سے لفظ (خمس) الفاظ نص سے باطل ہوجائے گا۔ لہٰذا اس پر قیاس جائز نہیں ہوگا۔

x۔ "أن لایصادم دلیلاً اقویٰ منه" [2]

قیاس کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ وہ اپنے سے زیادہ قوی دلیل (نص) (یعنی قرآن سنت) سے متصادم نہ ہو ورنہ قیاس فاسد ہوگا۔ مثلاً:

اگر کہا جائے کہ کوئی بھی عورت بغیر ولی کے نکاح کرسکتی ہے اس بنا پر کہ وہ اپنے مال کو بغیر ولی کے بیچ سکتی ہے۔ تو یہ قیاس فاسد الاعتبار ہے۔ کیونکہ نص سے متصادم ہے اور وہ یہ حدیث ہے: "لانکاح الا بولیّ" [3]

یعنی ولی کے بغیر نکاح نہیں ہوتا۔

قیاس کا حکم:

کسی چیز کا حکم اس کی حیثیت یعنی حلال وحرام یا جائز و ناجائز ہونے کو ظاہر کرنے کا کام ہے۔ یا اس چیز کے بارے میں اللہ، رسول، صحابہ اور مومنین کی رائے اور مرضی معلوم کرنے کا نام ہے۔ کیونکہ ہر معاملے (مسئلہ) کا حکم شرعاً موجود ہے جن میں سے بعض احکام تو شارع نے نص کے ذریعے ظاہر کردیئے ہیں اور بعض کو نص کے ذریعے ظاہر نہیں کیا ہے بلکہ ان میں دلائل وشواہد رکھ دیئے ہیں۔ تاکہ مجتہد اپنے اجتہاد کے ذریعے انہیں ظاہر کرے۔

---

[1] سنن البیہقی، کتاب الحج، باب ما یحرم قتلہ من دواب البر ۲۰۹/۵۔

[2] الاصول من علم الاصول۔ ص ۷۰ و مابعدھا ☆ کشف الاسرار، ص ۴۴۳ ج: ۳)۔

[3] ترمذی، کتاب النکاح۔ باب ماجاء الانکاح الا بولی ☆ ابوداؤد ☆ ابن ماجہ ☆ مسند احمد۔

چنانچہ علامہ شاکر حنبلی لکھتے ہیں:

”وعمل القائس هو اظهار حكم الاصل فى الفرع لا اثباته“ [1]

یعنی: قائس (قیاس کرنے والا) کا کام صرف اصل (سابق مسئلہ) کے حکم کو فرع (نیا مسئلہ) میں ظاہر کرنا ہے۔حکم بنانا نہیں ہے۔گویا مجتہد کا کام اپنے پاس سے حکم بنانا یا گھڑنا نہیں ہے بلکہ قیاس و استحسان یا مصالح مرسلہ کے ذریعے حکم کو ظاہر کرنا ہے۔ قیاس سے ظن غالب حاصل ہوتا ہے جس میں غلطی وخطا کا اندیشہ لاحق رہتا ہے۔اس لئے فقہاء کرام صرف اسی صورت میں قیاس پر عمل کا حکم دیتے ہیں جب قرآن وسنت اوراجماع کے نصوص سے کوئی دلیل میسر نہ آسکے چنانچہ ایک شاعر کہتا ہے۔

اِذا أعــى الــفــقيــه وجـود نـص

تــعــلــق لا مــحــالة بــالــقيــاس

یعنی: جب کوئی فقیہہ نص نہ پائے تو مجبوراً قیاس سے تعلق پیدا کرنا پڑتا ہے۔

چنانچہ قیاس کا حکم یہ ہے کہ وہ متعدی ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ فرع (نیا مسئلہ) کے لئے وہی حکم ثابت ہو جو اصل (سابق مسئلہ) کا حکم ہے اور ضروری ہے کہ پہلے سے موجود احکام پر قیاس کے ذریعے حکم کو اصل سے فرع کی طرف متعدی کیا جائے کیونکہ بعض احکامات بغیر اصل (سابق مسئلہ) کے بھی ثابت ہیں جیسے رکعات کی تعداد کی اباحت کا حکم۔ مدینہ کی حرمت کا حکم۔ وتر کی تین رکعات کا حکم۔ان احکام کی اصل نہیں ہے۔لہٰذا ان پر قیاس بھی جائز نہیں ہے۔

چنانچہ حضرت حسام الدین لکھتے ہیں:

”واَمـا حـكمه فتعدية حكم النص الىٰ مالانص فيه لِيثبُتَ فيه بـغـالـب الـرأى عـلـى احتـمـال الخطاء فالتعدية حكم لازم للتعليل عندنا“ [2]

---

[1] اصول الفقہ الاسلامی ☆ مطبعۃ الجامعۃ السوریۃ طبع اولیٰ ۱۳۶۸ھ/۱۹۴۸ء ص۔۲۹۷۔

[2] الحسامی مع شرح النظامی۔ص۔۱۰۷۔

یعنی: قیاس کا حکم یہ ہے کہ نص کے حکم کو ایسی فرع (نیا مسئلہ) کی طرف متعدی کرنا جس میں کوئی نص وارد نہ ہوئی ہو اور فرع (نیا مسئلہ) میں حکم کا ثبوت ظن، گمان اور غالب رائے سے ہوتا ہے (قطعیت و یقین کے ساتھ نہیں) جس میں خطا کا احتمال رہتا ہے۔ احناف کے ہاں تعدیہ ایسا حکم ہے جو تعلیل کے لئے لازم ہے۔

احناف کے نزدیک تعلیل اور قیاس ایک ہی چیز کا نام ہے۔ اور اگر تعلیل، تعدیہ سے خالی ہو تو تعلیل باطل ہوتی ہے۔ جبکہ امام شافعی، امام احمد بن حنبل، جمہور فقہاء و متکلمین، امام ابو یوسف، امام محمد، ابو الحسین بصری، عبدالجبار اور قاضی ابو بکر الباقلانی رحمہم اللہ کے نزدیک تعلیل بغیر تعدیہ کے بھی درست ہے۔ چنانچہ ان حضرات کا کہنا ہے کہ اگر تعلیل، متعدیہ ہو اور اس کے ساتھ فرع میں حکم ثابت ہو تو یہ قیاس ہے۔ اور اگر بغیر تعدیہ کے تعلیل ہو تو وہ تعلیل محض ہے اور اس علت کا نام علت قاصرہ ہے۔ بعض فقہاء کا خیال ہے کہ تمام احکام شرعیہ میں قیاس ممکن ہے۔ سوائے حدود، کفارات، تقدیرات اور رخصت کے احکام کہ ان میں قیاس کا جاری ہونا ممکن نہیں ہے۔ [1]

چنانچہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے متبعین بالخصوص ابو العباس بن سریج نے قیاس کو لغۃً کثرت سے استعمال کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے:

”وكان اذا سئل عن حد اللوطی یقول: انا أدل على أنه زان فاذاثبت لی ذالک ثبت أنه محدود بنص الکتاب واذاسئل عن مسئلة النبیند قال: انا أدل على أنه خمر و اذا ثبت فحد الخمر منصوص“ [2]

یعنی: (جب ان سے لوطی کی حد کے بارے میں سوال کیا گیا تو فرمایا: میں لوطی کو بھی زانی گمان کرتا ہوں اور جب یہ بات (لواطت) ثابت

---

[1] ڈاکٹر عوض احمد۔ الوجیز فی اصول الفقہ۔ ص ۲۶۔

[2] الاشباہ والنظائر۔ تاج الدین عبدالوهاب علی بن عبدالکافی السبکی۔ دارالکتب العلمیہ۔ بیروت طبع اولیٰ ۱۴۱۱ھ/۱۹۹۱م ص ۱۷۵۔

ہو جائے تو لامحالہ اس کی سزا بھی نص قرآنی سے ثابت ہوگی۔ اور جب ان سے نبیذ کے متعلق پوچھا گیا تو فرمایا میں سمجھتا ہوں کہ وہ شراب ہے جب یہ ثابت ہے تو پھر شراب کی حد بھی نص قرآنی سے ثابت ہے۔

چنانچہ شیخ احمد المعروف ملا جیون رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

”والقیاس فی اللغة لایجوز وھو عبارة عن ان یوضع لفظ لمسمی مخصوص باعتبار معنی یوجد فی غیرہ فیطلق ذالک اللفظ علی ذالک الغیر“ [1]

یعنی: قیاس فی اللغۃ جائز نہیں ہے۔ کیونکہ لغۃً کوئی لفظ کسی مخصوص معنی کے لئے وضع کیا گیا ہوتا ہے۔ جب کسی دوسری طرف قیاس کریں گے تو اس لفظ کا اطلاق اپنے مخصوص معنی کی بجائے اس کے غیر پر ہوگا۔ اور یہ جائز نہیں ہے۔ جبکہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے متبعین لواطت کو زنا پر لغۃً قیاس کرتے ہوئے لواطت کو زنا کا نام بھی دیتے ہیں اور زنا کا حکم بھی اس پر جاری کرتے ہیں اور ہر مسکر (نشہ والی چیز) کو خمر (ستر) کہتے ہیں۔

اگر ان کی اس قیاس لغوی کو تسلیم کرلیا جائے تو پھر قارورہ (لوٹا) کو اس لئے قارورہ کہتے ہیں کہ اس میں پانی قرار پکڑتا ہے۔ چونکہ پیٹ میں بھی پانی ٹھہرتا ہے لہٰذا پیٹ کو بھی قارورہ کہنا چاہئے۔ اور جرجیر (راکٹ/پہیہ) کو جرجیر اس لئے کہتے ہیں کہ وہ زمین پر حرکت کرتا ہے۔ چونکہ داڑھی بھی حرکت کرتی ہے تو اس کو بھی جرجیر کا نام دینا چاہئے مگر ایسا نہیں کرتے بلکہ حیرانگی کے ساتھ خاموش ہوجاتے ہیں جبکہ ذمی کے ظہار وطلاق کو بھی وہ مسلم پر قیاس کرتے ہیں جبکہ وہ مکلّف بھی نہیں ہے اور قیاس کی شرائط میں سے ہے کہ تعلیل کے بعد اصل کا حکم بدلنا نہیں چاہئے ورنہ قیاس صحیح نہیں ہوگا یہاں تعلیل کے بعد اصل (سابق مسئلہ) کا حکم بدل رہا ہے لہٰذا یہ قیاس صحیح نہیں ہے۔

قیاس کبھی نص کے مقابل نہیں آتی کیونکہ اللہ اور رسول اللہ ﷺ کی بات اور حکم اصل ہے اور قیاس فرع ہے۔ فرع اپنے اصل کو باطل نہیں کرسکتی جبکہ اصل اپنی فرع کو باطل

[1] نور الانوار مع حاشیہ قمر الاقمار، ص ۲۳۰۔

کرسکتا ہے چنانچہ علامہ ابن قیم اپنی کتاب (اعلام الموقعین ص۲۴ ج۴) میں نص اور قیاس کے درمیان موافقت پیدا کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

”فھذہ نبذۃ یسیر تطلعک علی ماورا ھامن انہ لیس فی الشریعۃ شئی یخالف القیاس ولا فی المنقول عن الصحابۃ الذی لا یعلم لھم مخالف وان القیاس الصحیح دائر مع أوامرھا و نواھیھا وجوداً وعدماً“ [1]

یعنی: یہ ایک آسان سانکتہ ہے جو تمہیں اطلاع دیتا ہے کہ شریعت میں کوئی چیز خلاف قیاس نہیں ہے نہ ہی صحابہ سے کوئی ایسی بات منقول ہے۔ اور قیاس صحیح عدماً اور وجوداً اوامر ونواہی کے گرد ہی گھومتی ہے جیسے معقول صحیح اپنی خبر کے گرد گھومتی ہے کیونکہ اللہ اور اس کا رسول ایسی خبر نہیں دیتے جو صریحاً خلاف عقل ہو اور نہ ہی ایسا حکم جاری کرتے ہیں جو میزان وعدل کے خلاف ہو۔

یادرہے کہ قیاس چار چیزوں کے لئے ہوتا ہے۔

i۔ سبب/موجب اوراس کے وصف کے اثبات کے لئے جیسے:

حرمتِ نساء میں جنسیت کا اثبات کرنا۔ کیونکہ حرمتِ نسا میں جنسیت انفرادی طور پر ہی علت ہے۔

موجب کے وصف کی مثال جیسے:

”السوم فی زکوٰۃ الانعام“

یعنی ”چرنا“ یہ ایسا وصف ہے جو جانوروں کی زکوٰۃ کے لئے شرط ہے۔

ii۔ شرط یا اس کے وصف کے اثبات کیلئے جیسے: نکاح کے درست ہونے کے لئے گواہی کا ثبوت۔ اور وصف شرط کی مثال۔ جیسے: گواہوں کا عادل اور مذکر ہونا ثابت کیا جائے۔

iii۔ حکم یا اس کے وصف کے اثبات کے لئے جیسے: وتر کی نماز میں طاق رکعتوں کا ثبوت

[1] اصول الفقہ علی منہج الحدیث، زکریا بن غلام قادر باکستانی، دارالخسر از طبع اول ۱۴۲۳ھ/۲۰۰۲ء۔

کیونکہ احناف کے نزدیک وتر کی ایک رکعت مشروع نہیں ہے۔حکم کے وصف کی مثال: جیسے: وتر کی نماز احناف کے ہاں ''واجب'' ہے مندرجہ بالا تینوں (سبب، شرط اور حکم) کے لئے اصل (سابق مسئلہ) کا ہونا ضروری ہے ورنہ قیاس ممکن نہیں ہوگا۔

iv۔ حکم کو نص سے فرع (نیا مسئلہ) کی طرف متعدی (جاری) کرنا کیونکہ قیاس حکم کے متعدی (جاری) ہونے پر ہی منحصر ہے۔اگر حکم محل منصوص سے محل غیر منصوص کی طرف متعدی (جاری) اور منتقل نہ ہوسکے تو قیاس محال ہوگا۔ [1]

قیاس کا محل:

جہاں بھی قرآن وسنت اور اجماع سے کوئی حکم دستیاب نہ ہو شرعاً وہی قیاس کا محل ہے۔اس بات پر تمام علماء اصول کا اجماع ہے کہ کسی مسئلہ میں اگر قرآن وسنت اور اجماع سے کوئی واضح حکم معلوم ہوجائے تو پھر قیاس کی ضرورت نہیں رہتی ہے بلکہ کسی مسئلہ میں قرآن و سنت اور اجماع سے ثابت شدہ حکم کی موجودگی میں قیاس کرنا نہ صرف باطل ہے بلکہ قرآن و سنت اور اجماع سے ثابت شدہ احکام الٰہیہ سے کھلی بغاوت اور دین حنیف کا مذاق اڑانے کے مترادف ہے چنانچہ ارشاد الٰہیٰ ہے:

''ومن لم یحکم بما انزل اللّٰہ فالئک ھم الکافرون''

(مائدہ۔۴۴)

یعنی: اور جو کوئی اس کے مطابق فیصلہ نہیں کرے گا جو اللہ نے اتارا ہے

تو وہ (سب) کافر ہیں۔

اس کی مثال یوں سمجھا جاسکتا ہے کہ میت کے ورثا اور ان کے حصوں کا بیان قرآن

---

[1] التحریر فی اصول الفقہ، کمال الدین محمد بن عبدالواحد بن عبدالحمید بن مسعود ایسواسی: المشہور، ابن ھمام الدین الاسکندری، متوفی ۸۶۱ھ طبع: مصطفیٰ البابی الحلبی واولادہ بمصر جمادی الاولی ۱۳۵۱ھ صف ۴۸۸ ☆ نیز حاشیہ نسمات الاسحار علی شرح افاضۃ الانوار علی متن اصول المنار، الشیخ محمد ابن عابدین، دارالکتب العربیۃ الکبریٰ مصر ص ۱۵۳ و مابعدھا ملخصاً۔

وسنت میں واضح طور پر موجود ہے اس کے باوجود بھی اگر کوئی ''مجتہد'' دادا کی وراثت میں پوتے کا حصہ (جبکہ اس کا باپ مر چکا ہے) انسانی ہمدردی کی بنیاد پر مقرر کر دیتا ہے تو یہ قیاس اپنے محل پر نہیں ہے بلکہ قرآن وسنت کا صریح احکام پر زیادتی ہے جو'' کفر'' ہے۔

البتہ اس بارے میں اختلاف ہے کہ خبر واحد کی موجودگی میں قیاس کرنا جائز ہے یا نہیں! صرف امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے متعلق مشہور ہے کہ وہ خبر واحد کے مقابلے میں قیاس کو ترجیح دیتے ہیں ورنہ تمام مکاتب فکر کے نزدیک خبر واحد بھی ماخذ قانون ہے اس کی موجودگی میں قیاس درست نہیں ہے۔

خبر واحد کی تعریف کرتے ہوئے حضرت حسام الدین لکھتے ہیں:

''وھو الذی یرویہ الواحد او اثنان فصا عداً بعد ان یکون دون المشھورِ والمتواتر و حکمہ اذا ورد غیر مخالفِ لکتاب والسنة المشھورة فی حادثة لاتعم بھا البلوی ولم یظھر من الصحابة رضی اللہ عنھم الاختلاف فیھا وترک المحاجة بہ انہ یوجب العمل بشروط تراعی فی المخبر وھی اربعة: الاسلام والعد والعقل الکامل والضبط''[1]

یعنی: خبر واحد وہ خبر ہے جس کو ایک یا دو یا دو سے زائد افراد روایت کریں۔ اس کے راویوں کی کثرت خبر مشہور اور خبر متواتر کے راویوں سے کم ہو۔ خبر واحد کا حکم یہ ہے کہ جب خبر واحد ایسے معاملے میں وارد ہوگئی جس میں عام طور پر لوگ مبتلا نہ ہوں کتاب اللہ اور سنت مشہورہ کے مطابق ہو مخالف نہ ہو۔ اور اس معاملہ میں صحابہ کرام سے اختلاف کا ظہور بھی نہ ہوا ہو اور اس خبر واحد کے ساتھ استدلال کا ترک بھی ظاہر ہوا ہو تو خبر واحد عمل کو واجب کرتی ہے ان شرائط کے ساتھ کہ جن کا مخبر میں پایا جانا ضروری ہے۔ اور وہ شرائط چار ہیں۔

---

[1] الحسامی مع شرح النظامی، ص ۷۰۔

مسلمان ہونا، عادل ہونا، عقل کامل رکھنا اور صاحب الضبط یعنی حافظہ کا درست ہونا۔
اس کی تفصیل یہ ہے:

(الف) اگر خبر واحد کتاب اللہ کے خلاف ہو اور اس کی کوئی صحیح تاویل بھی ممکن نہ ہو تو بالاتفاق اس کو قبول نہیں کیا جائے گا۔ اسی طرح خبر واحد کتاب اللہ کے عموم یا اس کے ظاہر کے خلاف ہو تو کتاب اللہ کے عموم کی تخصیص اور اس کے ظاہر کو مجاز محمول کرنا احناف کے ہاں جائز نہیں ہے بعض علماء اصول اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اسے جائز بتاتے ہیں مثلاً:

حدیث ہے:

"من مس ذکرہ فلیتوضأ"۔ [1]

یعنی: (جو شخص اپنے ذکر کو چھوئے اسے چاہئے کہ وضو کرلے (یعنی اس کا وضو ٹوٹ جاتا ہے)۔

یہ حدیث خبر واحد ہے جو کتاب اللہ کے خلاف ہے چنانچہ قرآن ہے۔ "فیہ رجال یحبون ان یتطھروا" یہ آیت پانی سے طہارت حاصل کرنے کے متعلق ہوتی ہے جو کہ شرمگاہ کو چھوئے بغیر ممکن نہیں ہے اگر شرمگاہ کا چھونا حدث مان لیا جائے تو "الاستنجا بالماء" سے طہارت کا حصول ناممکن ہی رہے گا۔

اسی طرح یہ حدیث ہے:

"لا صلوٰۃ الا بفاتحۃ الکتاب" [2] (ترجمہ): یعنی سورۂ فاتحہ کے بغیر نماز نہیں ہوتی۔

یہ حدیث کتاب اللہ کے عموم کے خلاف ہے قرآن میں ہے۔

"فاقرء وا ما تیسر من القرآن" [3] (ترجمہ): تو پڑھو جو تمہیں قرآن میں سے میسر ہو۔

لہٰذا اس طرح کی احادیث کی وجہ سے کتاب اللہ پر عمل متروک نہیں ہوگا۔

(ب) خبر واحد راویوں کی تعداد اور رسول اللہ ﷺ سے نسبت کے لحاظ سے کمزور ہے اور یہ خبر مشہور کا مقابلہ نہیں کرسکتی ہے لہٰذا جو خبر واحد، خبر مشہور کے خلاف ہوگی اسے ترک کردیا جائے گا۔ مثلاً:

"انہ علیہ السلام قضیٰ بشاھد ویمین" [4]

---

[1] سنن الترمذی، کتاب الطہارۃ، باب ما جاء فی ترک الوضوء مِنْ مسِّ الذَّکَرِ۔

[2] مشکوٰۃ المصابیح، کتاب الصلاۃ۔ [3] سورۃ المزمل: ۲۰

[4]۔ فتح الباری (۵/۱۳۶) ابن حجر العسقلانی، والنووی: شرح صحیح مسلم (۶/۴۴)۔

یعنی: نبی ﷺ نے ایک فیصلہ کیا کہ مدعی نے ایک گواہ پیش کیا اور ایک گواہ کے بدلے قسم کھالی، تو گویا دو گواہوں کا نصاب پورا ہوگیا۔ مگر یہ خبر واحد، خبر مشہور و خبر متواتر کے خلاف ہے جو یہ ہے:

"البينة على المدعي واليمين على من انكر"

یعنی: گواہ پیش کرنا مدعی کی ذمہ داری ہے اور قسم کھانا مدعی علیہ کی طرف سے ہوتی ہے۔ لہٰذا یہاں بھی خبر واحد کو ترک کردیں گے۔

(ج) اگر خبر واحد ایسے معاملے میں وارد ہوئی کہ جس میں لوگ عموماً یا کثرت سے مبتلا ہوتے ہیں۔ تو قبول نہیں کی جائے گی۔ کیونکہ کسی حادثہ یا معاملہ میں تمام لوگ اگر مبتلا ہوئے ہوں یا اس کی حاجت وضرورت نہیں رہی تو یہ ممکن ہی نہیں کہ اکا دکا لوگوں کے سوا کوئی بھی اس حادثہ یا معاملہ کا ذکر نہ کرے بلکہ ایسی خبر کا مشہور یا متواتر ہونا ضروری ہے اور خبر مشہور ومتواتر کے مقابل اگر خبر واحد آئے گی تو اسے ترک کردیا جائے گا بلکہ امام ابو الحسن کرخی اور متاخرین علماء کے نزدیک ایسی خبر واحد منسوخ ہے یا پھر سہو ہے۔ اگرچہ امام شافعی اور اہل حدیث علماء کے ہاں جب اس کی سند ثابت ہو تو اسے قبول کرتے ہیں۔ مثلاً: "الجہر بالتسمیه" کی حدیث عموم بلویٰ کے باوجود حد تواتر وشہرت کو نہیں پہنچی لہٰذا احناف اسے قبول نہیں کرتے۔

(د) جس معاملے میں خبر واحد وارد ہوئی ہے۔ اگر اس معاملہ میں صحابہ کا اختلاف ہوا اور جانبین میں سے کسی نے بھی اس خبر واحد سے اجتہاد واستدلال نہ کیا تو ثابت ہوجائے گا کہ یہ حدیث صحابہ کے نزدیک ثابت نہیں ہے۔ ورنہ بطور دلیل ضرور پیش کرتے لہٰذا ایسی خبر واحد بعض متقدمین اور متاخرین کے ہاں حجت نہیں ہے مثلاً:

"عن زيد بن ثابت عن النبي ﷺ انه قال الطلاق بالرجال"

صحابہ کا اس مسئلہ میں اختلاف ہوا۔ چنانچہ حضرت زید بن ثابت، حضرت عمر، حضرت عثمان اور ام المومنین حضرت سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا کا مسلک یہ ہے کہ طلاق میں آدمی کے حال کا اعتبار ہوگا۔ حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ جبکہ

---

[1] معرفۃ السنن والآثار، رقم الحدیث: ۶۰۱۶۔ [2] ابن ماجہ، باب فی طلاق الأمۃ وعدتھا، ص ۱۵۱، ج ۱۔

حضرت علی اور عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما عورت کے حال کا اعتبار کرتے ہیں اور یہی احناف نے اختیار کیا ہے۔ اگر حدیث بالا ثابت ہوتی تو صحابہ ضرور اسے حجت بناتے۔ خبر واحد سے علم ظنی حاصل ہوتا ہے اور اس پر عمل کرنا واجب ہے جبکہ مخبر میں پائی جانے والی شرائط فی نفسہ خبر واحد میں بھی موجود ہوں۔ [1]

قیاس کا موضوع:

الدویانی کہتے ہیں:

"طلب احکام الفروع المسکوت عنہا من الاصول المنصوصة بالعلل المستنبطة من معانیھا لیلحق کل فرع باصله" [2]

یعنی: قیاس کا موضوع ہے۔ فروع (نئے پیش آمدہ مسائل) کے لئے اصول منصوصہ (جن کے احکامات وارد ہو چکے ہیں) سے احکام تلاش کرنا علل مستنبطہ کے ذریعے سے تاکہ ہر فرع (نیا مسئلہ) کسی اصل (سابق مسئلہ) کے حکم کے ماتحت ہو کر کوئی حل قبول کر لے۔

قیاس کے مراتب:

امام ابوزہرہ نے مراتب و درجات کے لحاظ سے قیاس کی تین قسمیں بیان کی ہیں:

i۔ قیاس اولیٰ:

"وھو أن یکون المعنی الذی شرع لاجله وھو العلة فی الفرع اقویٰ من الاصل" [3]

یعنی: قیاس اولیٰ ایسے معنیٰ (علت) کو کہتے ہیں جو عارضی طور پر مشروع ہوا ہو۔

---

[1] الحسامی مع شرح النظامی۔ ص ۷۱ ملخصاً۔

[2] البحر المحیط فی اصول الفقہ۔ بدرالدین محمد بن بہادر بن عبداللہ الذرکشی متوفی ۷۹۴ھ۔ دارالکتب العلمیہ۔ بیروت طبع اولیٰ ۱۴۲۱ھ/۲۰۰۰م جلد۴ ص ۱۳۔ تحقیق: محمد محمد تامر۔

[3] اصول الفقہ۔ دارالفکر العربی قاہرہ مصر ص ۲۳۱۔

البتہ یہ فرع (نیا مسئلہ) کی ایسی علت ہے جو اپنے اصل (سابق مسئلہ) میں پائی جانے والی علت ہے جو اپنے اصل (سابق مسئلہ) میں پائی جانے والی علت سے زیادہ قوی ہوتی ہے۔ جیسے ارشاد نبوی ﷺ ہے:

"ان اللہ حرم من المومن دمه وأن يظن به الا خيرا" [1]

اس عبارت سے مفہوم کچھ یوں سمجھ میں آتا ہے کہ مومن میں خیر کے علاوہ وہ ہر طرح کا گمان کیا جائے اگر اس کا معنی یہ ہے کہ مومن کے بارے میں خیر کا ہی گمان کرنا چاہئے تو پھر اولیٰ یہ ہے کہ (الا خیرا) کا لفظ استعمال نہ کیا جائے۔ یہی قیاس اولیٰ ہے۔ اور یہ دلالۃ النص کی قسم میں سے ہے۔ جبکہ بعض علماء کے نزدیک یہ قیاس ہی نہیں ہے جیسا کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ وسلم نے اپنی کتاب "الرسالۃ" میں اشارۃً ذکر کیا ہے:

امام الحرمین عبدالملک بن عبداللہ الجوینی کہتے ہیں:

"الحاق المسكوت عنه بالمنطوق به من طريق الفحوىٰ والتنبيه المعلوم" [1]

یعنی: غیر منصوص شئ کو منصوص شی کے ساتھ ملانا اس مفہوم کے ذریعے جو کلام کے مضمون سے ظاہر ہو رہا ہو اور واضح و معلوم ہو رہا ہو جیسے ضرب (مارنا) اور تفیف (زیادتی کرنا) کو تافیف (اف کہنا) کی نفی پر قیاس کرنا۔

ii۔ **"أن يكون الوصف الذى اعتبر علة للحكم متحققا فى الفرع بقدر ما يتحقق فى الاصل"** [2]

یعنی: وہ وصف کہ جس کو حکم کے لئے علت مان لیا گیا ہے وہ فرع (نیا مسئلہ) میں بھی اتنا ہی متحقق ہونا چاہئے جتنا کہ اصل (سابق مسئلہ) میں متحقق ہے۔

---

[1] بخاری، رقم الحدیث: ۴۹۲۵۔

[2] المنخول۔ص ۳۳۳ امام محمد بن الغزالی دارالفکر۔دمشق تحقیق۔د۔محمد حسن ھیتو طبعہ ثانیہ۔ ۱۴۰۰ھ ☆البرھان فی اصول الفقہ۔ج۔۲ص ۵۷۳، الوفاء۔المنصورہ۔مصر۔طبع رابع ۱۴۱۸ھ۔

[3] اصول الفقہ۔امام ابوزہرہ۔ص ۲۳۱۔

ابو حامد امام محمد بن محمد الغزالی لکھتے ہیں:

"الحاق الشی بما فی معناهُ " [1]

یعنی: کسی کو اس کے معنی میں موجود شئی کے ذریعے کسی حکم کے ساتھ ملانا برابری و مساوات کی بنیاد پر۔ جیسے آدھی سزا کے حوالے سے (عبد) غلام کو (امۃ) لونڈی پر قیاس کرنا کیونکہ ارشاد باری ہے۔

"فاذا أحصن فان أتین بفاحشة فعلیهن نصف ما علی المحصنت من العذاب" (نساء: ۲۵)

غلام کے لئے آدھی سزا اس آیت پر قیاس کرتے ہوئے ثابت کریں گے۔ مشترکہ علت کی وجہ سے حکم تو متعدی ہوگا مگر (عبد) پر (امہ) کا اطلاق قیاساً ہوسکتا ہے یا نہیں تو اس میں اختلاف ہے۔ اکثر علماء کا خیال ہے کہ یہ آیت دلالۃ النص کی قسم سے ہے۔ لیکن امام ابو زہرہ کا کہنا ہے کہ یہ دلالۃ العبارۃ ہے یعنی خود عبارۃ ہی دلالت کرتی ہے کہ (غلام) کو (امہ) پر قیاس کیا جائے۔ اسی لئے مخالفین قیاس نے بھی اسے باقی رکھا ہے اور کہا ہے کہ یہ آیت کریمہ تکلیفات شرعیہ میں مرد و عورت کے درمیان مساوات کی قبیل سے ہے ورنہ مرد و عورت کے درمیان تفاوت کے وجوب پر نص موجود ہے۔

iii۔ **"أن یکون تحقیق العلة فی الفرع أقل وضوحاً من تحققها فی الاصل"** [2]

یعنی: وہ علت جو اصل (سابق مسئلہ) میں پائی جاتی ہے۔ فرع (نیا مسئلہ) میں بھی پائی جائے مگر اتنی وضاحت کے ساتھ نہ ہو جتنی وضاحت کے ساتھ اصل (سابق مسئلہ) میں پائی جاتی ہے۔ جیسے اِسکار (نشہ) جو نبیذ میں خمر کے مقابلے میں کم حیثیت سے پایا جاتا ہے لیکن یہ کمی تعلیل و قیاس کو مانع نہیں ہے کیونکہ منصوص علیہ (حکم) ہمیشہ علت پر زیادہ واضح طریقے سے دلالت کرتا ہے۔ اس لئے واجب ہے کہ اصل (سابق مسئلہ) میں علت زیادہ واضح ہو۔

حجۃ الاسلام امام غزالی نے قیاس کے مزید تین مراتب بیان کئے ہیں:

i۔ **"تنصیص الشارع علی قیاس"** [3]

---

[1] المنخول۔ص ۳۳۳۔ج:۱☆ نیز دیکھئے: البرہان۔ص ۵۷۳۔

[2] اصول الفقہ، ابو زہرہ، ص ۲۳۱۔ [3] المنخول، ص ۳۳۳، ج ۱۔

یعنی: کسی قیاس پر اگر شارع کوئی دلیل قائم کردے تو ایسی قیاس کا قبول کرنا بھی ضروری ہے اس کی تشریح امام الحرمین الجوینی کے اس قول میں موجود ہے:

"مانص الشارع علی تعلیله علی وجه لایتطرق التفصیل والتاویل الیه اصلاً" [1]

یعنی: شارع اگر کسی علت کی بنا پر کوئی دلیل قائم کردے تعلیل کے لئے تو اس کی کوئی تفصیل یا تاویل نہیں کی جائے گی بلکہ بعینہ اسے تسلیم کرنا ہے اس کا مطلب ہے کہ حکم جب شارع سے ثابت ہو۔ نص قطعی سند ہو اور علت منصوصہ سے الحاق ہو تو یہ قیاس ہوتا ہے۔

ii۔ **"قیاس المعنی وهو یتفسم الیٰ الا جلی و الا خفی"** [2]

یعنی: پھر قیاس المعنی ہے جو قیاس جلی و قیاس خفی میں تقسیم ہوجاتی ہے۔

امام شافعی قیاس المعنی کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"وقیاس المعنی أن یکون الاصل الذی یرجع الیه الفرع واحدا" [3]

یعنی: قیاس المعنی یہ ہے کہ ایسا اصل (سابق مسئلہ) کہ جس کی طرف ایک ہی فرع (نیا مسئلہ) راجع ہو۔

امام الحرمین الجوینی لکھتے ہیں:

"قیاس المعنی وهوأن یثبت حکم فی اصل فیستنبط له المستنبطه معنی ویثبته لمسلک من المسالک" [4]

یعنی: قیاس المعنی وہ ہے کہ اصل میں جو حکم ثابت ہو تو اس کی وجہ علت مستنبط ہو اور مسالک العلہ میں سے کوئی مسلک بھی اس کے لئے ثابت ہو قیاس المعنی سب سے بڑی قیاس ہے جو کئی اقسام میں منقسم ہے اور اس میں قائسین کا اختلاف بھی پایا جاتا ہے۔

اس کا خلاصہ یہ ہوا کہ قیاس المعنی وہ ہے جس کے اصل کی طرف ایک فرع راجع ہو۔ اس لئے کہ اصل کی علت جو کہ حکم کا باعث ہے اس میں فرع بھی موجود ہے۔ تو جو علت

---

[1] البرہان، ص۷۵۳، ج۲۔ [2] المنخول، ص۳۳۳، ج۱۔

[3] اصول الفقہ، ابوزہرہ، ص۲۳۱۔ [4] البرہان، ص۷۵۳، ج۲۔

فرع میں پائی جائے گی وہ تو وہی ہے جس کی وجہ سے اصل میں حکم ثابت ہوا ہے۔ لہٰذا اصل اور فرع کے درمیان اشتراک علت پیدا ہوگیا ہے جو اشتراک حکم کا تقاضا کرتا ہے۔

iii۔ **"الشبه وهو مصدر بالطرد والعكس"** [1]

یعنی: قیاس شبہہ مصدر ہے طرد وعکس کا۔

قیاس شبہہ کی تعریف میں امام شافعی لکھتے ہیں:

"قياس الشبيه أن يكون الفرع الذى يتعرف فى حكمه برجوع الى الاصول النصوص عليها" [2]

یعنی: قیاس الشبہہ وہ ہے کہ جس کی فرع (نیا مسئلہ) اپنے منصوص علیہ کے اصل کی طرف رجوع کرنے سے پہچانی جاتی ہے اور اس اصول منصوص میں فرع کے لئے اشباہ موجود ہو۔ پھر مجتہد اپنی رائے اور اجتہاد سے جو وجہ یا علت اصل سے زیادہ مشابہت رکھتی ہو اور مقاصد شریعت سے مطابقت رکھتی ہو اس کی طرف اس فرع کو لوٹاتا ہے جیسے:

"گنے کا رس پینا"

جب ہم اس کو اصل منصوص کی طرف لوٹانے کا ارادہ کرتے ہیں تو متردد ہوتے ہیں کہ آیا ہم اس کو خمر کے ساتھ ملادیں کہ کبھی کبھی اس میں شبہہ بھی پایا جاتا ہے یا اس کو مباح و حلال پانی کے ساتھ ملائیں کہ اس کے اندر پایا جانے والا نشہ اس کی طبیعت میں تو نہیں ہے۔ اگر نشہ دے تو فقیہہ خمر کا حکم لگاتا ہے۔ اگر نشہ نہ دے تو شراب مباح کہتا ہے۔

چنانچہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

"يكون الشى له فى الاصول اشياء مختلفة فيلحق باو لاهابه وأكثر ها شبها فيه و قد يختلف الفقهاء فيه" [3]

یعنی: کسی شئ کیلئے اصول میں بہت سارے مشبہات جمع ہوتے ہیں۔ تو جو اس چیز سے زیادہ مشابہہ اور قریب المشابہہ ہوتا ہے اس کے ساتھ اس شئ کو جوڑ دیا جاتا ہے اگرچہ فقہا نے اس سے اختلاف کیا ہے۔

---

[1] المنخول، ص۳۳۔ [2] اصول الفقہ، ابوزہرہ، ص۲۳۲۔

[3] الرسالۃ، ص۴۷۹۔

تعارف باب سوم:

قیاس کی شرعی حیثیت

اس باب میں قیاس کی شرعی حیثیت پر بحث کرتے ہوئے قیاس کو قرآن وسنت اور اجماع سے ثابت کیا گیا ہے۔ قیاس کو عقلاً واجب یا محال جاننے والوں اور قیاس عقلی کو مطلقاً ناجائز ومحال قرار دینے والے گروہوں کا ذکر کیا گیا ہے۔ منکرین قیاس کے اعتراضات اور انکے جوابات رقم کرتے ہوئے قائلین قیاس کے اعتراضات کا بھی احاطہ کیا گیا ہے۔ قیاس کا مختلف اصطلاحات سے تقابل اور قیاس کی مختلف اصطلاحات کے باہمی فرق کو بھی واضح کیا گیا ہے۔ چنانچہ: اس باب کی چار فصلیں ہیں۔ جن کی تفصیل کچھ یوں ہے:

فصل نمبر ۱: قیاس کا ثبوت:

اس فصل میں قیاس کو حجت شرعیہ ماننے والے اور نہ ماننے والوں کی نشاندہی کرتے ہوئے ان کے مؤقف کو دلائل کے ساتھ پیش کیا گیا ہے۔ قیاس کے موافق ومخالف شعراء کا کلام بھی پیش کیا گیا ہے۔ متفق علیہ امور قیاسیہ، قیاس میں اسراف وتجاوز، قیاس بوقت ضرورت ہی استعمال کریں، قیاس میں شامل اور خارج مسائل، قیاس کے ثبوت میں قرآن و سنت اور اجماع سے استدلال، قرآن میں قیاس کا استعمال، قرآن میں علل کا بیان اور حجیت قیاس پر فقہاء کے اجماع کو تفصیل سے بیان کیا گیا ہے۔

فصل نمبر ۲: اعتراضات کے جوابات:

اس فصل میں منکرین قیاس کے اعتراضات کے جوابات دینے کی کوشش کی گئی ہے۔ اور قائلین قیاس کے اعتراضات کا بھی احاطہ کیا گیا ہے۔ مثلاً ممانعت، القول بموجب العلۃ، قلب، عکس، فساد وضع، الفرق، نقض اور معارضہ کا مفہوم اور تعریف بیان کی گئی ہے۔

فصل نمبر۳: قیاس کا تقابل:

اس فصل میں قیاس کا مختلف شرعی و اصولی اصطلاحات سے تقابل کرتے ہوئے قیاس کو سمجھنے کی کوشش کی گئی ہے۔مثلاً قیاس کا تقابل نصوص، الفاظ کے عموم، خبر واحد، منقول، استصلاح، رائے، تقلید صحابی، بدعت، حدود وتعزیرات، نسخ، صوفیاء اور جدت پسندوں کے ساتھ تقابل کے ذریعے قیاس کی وضاحت کی گئی ہے۔

فصل نمبر۴: فروق کا بیان:

قیاس کا بنیادی تعلق چونکہ اصول فقہ سے ہے اس لئے اس فصل میں اصول فقہ کی مختلف اصطلاحات کے باہمی فرق کے ذریعے قیاس کو سمجھنے کی کوشش کی گئی ہے۔مثلاً فقہ اور اصول فقہ میں فرق، عام مخصوص اور غیر مخصوص، قیاس اور دلالۃ النص، طرد اور طردی، شبہ اور مناسب، علت اور سبب، علت اور حکمت، علت اور علامت، شرط اور سبب، سبب اور دلیل، ظاہر اور نص، عام اور مجمل، نسخ اور تخصیص، مفہوم الصفت اور مفہوم اللقب، الهام نبی اور غیر نبی، اور وجوب ادا و وجوب قضا کے فرق کو اس فصل میں تفصیل سے بیان کیا گیا ہے۔

باب سوم:

قیاس کی شرعی حیثیت

فصل نمبر۱: قیاس کا ثبوت

قیاس اسلامی نظام قانون سازی کا ایک اہم مصدر ہے۔ جو اسلامی نظام کو متحرک و فعال رکھنے میں نمایاں شان رکھتا ہے۔ بے شک قرآن و سنت اسلامی قوانین کے بنیادی مصادر ہیں۔لیکن یہ دونوں صرف بنیادی فیصلوں تک ہی محدود ہیں۔ گویا فیصلوں کے لئے بنیاد فراہم کرتے ہیں۔ کیونکہ نصوص محدود ہیں اور حادثات زمانہ لا محدود ہیں۔ لہٰذا متبادل ضروری وسائل کی اشد ضرورت ہے جو اُحکام کی تلاش میں قرآن و سنت کی طرف رجوع کر کے پے در پے ہونے والے واقعات و حادثات اور روز مرہ کی مشکلات و مسائل کا حل نکالیں جو معاملات وعبادات میں سے کہیں بھی پیش آسکتے ہیں۔ [۱]

قیاس کو حجت شرعیہ ماننے والے علماء کے تین گروہ ہیں۔

۱۔ گروہِ اول:

اس گروہ کے نزدیک قیاس عقلاً واجب ہے۔

۲۔ دوسرا گروہ:

اس گروہ کے نزدیک قیاس عقلاً محال ہے۔

۳۔ گروہ ثالث:

اس گروہ کے نزدیک قیاس عقلاً جائز ہے۔

ان میں سے قیاس کے عقلاً وجوب اور جواز کے قائلین میں سے بعض کا قول ہے

---

[۱] شہرستانی، الملل والنحل، ج۱، ص۱۹۹۔

کہ قیاس کا وقوع ہوتا ہے۔ اور بعض قیاس کو بغیر وقوع کے مانتے ہیں۔ قیاس بالوقوع کے قائلین میں سے بعض صرف شرعی معاملات میں قیاس کو مانتے ہیں۔ اور بعض لغویات و عقلیات میں بھی قیاس کی اجازت دیتے ہیں۔ (اسکی تفصیل یہ ہے)۔

گروہ اول:

نظام اور معتزلہ قیاس عقلی کو مطلقاً ناجائز ومحال قرار دیتے ہیں۔ اس کی تفسیر یہ ہے:

"أن العقل یوجب نفیه، ولیس المراد به عدم تصور وقوعه، اذلا یلزم من وقوعه محال" [1]

ترجمہ: عقل تو قیاس کی نفی کرتی ہے۔ لیکن اس سے مراد اس کے وقوع کی نفی نہیں ہے۔ کیونکہ قیاس کا وقوع بہر حال محال نہیں ہے۔

عمر سلیمان الأشقر لکھتے ہیں:

"وقد یرید بعضهم أن العقل یتصور عدم وقوعه" [2]

ترجمہ: اور ان میں سے بعض کا خیال ہے کہ عقل، قیاس کے عدم وقوع کا تصور رکھتی ہے۔

یہی بات اہل ظاہر، نہروانی، قاشانی اور امامیہ شیعہ بھی کہتے ہیں۔ بلکہ داؤد ظاہری سے تو متفق علیہ یہ بات نقل کی گئی ہے کہ "شرعاً قیاس أحکام تعبدی (عبادات) میں منع ہے۔ لیکن کیا عقلاً اس کا جواز ہے یا نہیں؟ اس میں وہ مضطرب دکھائی دیتے ہیں۔ [3]

امام شوکانی "ارشاد الفحول" میں لکھتے ہیں کہ "صاحب نبراس" نے نہروانی اور قاشانی کے حوالے سے "وجوب العمل بالقیاس" کے لئے دو صورتیں بیان کی ہیں۔

الف: **أن تکون علة الأصل منصوصة اما بصریح اللفظ أو باشارة.**

ترجمہ: اصل (سابق مسئلہ) کی علت منصوصہ ہو چاہے صریح لفظ کے ساتھ ہو یا اشارۃً ہو۔

---

[1] النبراس، ص ۶۲۔ [2] القیاس، ص ۲۹۔

[3] روضۃ الناظر، ص ۱۴۷۔

ب: أن یکون الفرع بالحکم أولیٰ [1]

ترجمہ: اور فرع (نیا مسئلہ) اصل (سابق مسئلہ) کے مقابلے میں، حکم کا زیادہ مستحق ہو۔

گروہ ثانی:

اس میں القفال الشاشی شافعیہ میں سے اور ابو الحسین البصری معتزلہ میں سے شامل ہیں۔ان کے نزدیک قیاس عقلی پر عمل واجب ہے۔ [2]

گروہ ثالث:

یہ معتدل لوگوں پر مشتمل گروہ ہے۔ جو نہ تو قیاس کو عقلاً واجب مانتے ہیں۔اور نہ ہی عقلاً محال کرتے ہیں۔ بلکہ جواز کے قائل ہیں۔البتہ انکا آپس کا اختلاف بھی ہے کہ بعض قیاس عقلی کے جواز کے قائل ہیں مگر شرعاً اسکے وقوع سے منع کرتے ہیں۔ [3]

ان میں سے بعض وہ ہیں جو عقلاً جائز اور شرعاً وقوع کے بھی قائل ہیں۔اور یہ لوگ جمہور صحابہ، فقہاء و متکلمین میں سے ہیں۔ چانچہ ابن عبدالبر نے ''جامع بیان العلم وفضلہ'' میں ستر سے زائد تابعین کے نام گنوائے ہیں۔جنہوں نے اجتہاد اور اپنی رائے سے فتاویٰ جاری کئے ہیں۔اور جہاں نص نہ پائی وہاں قیاس سے کام لیا ہے۔اور ان میں مدنی، مکی، یمنی، کوفی، بصری اور مصری سبھی تابعین شامل ہیں۔

چند ایک نام درج کئے جاتے ہیں۔

سعید بن المسیب	عروۃ بن الزبیر	ابن شہاب
ربیعہ	مالک	مجاھد
عکرمہ	ابن جریج	ابن عیینہ
شافعی	علقمہ	شریح القاضی

[1] ارشاد الفحول، ص ۱۹۹۔ [2] القیاس، ص ۳۰۔
[3] المستصفیٰ، ص ۶۲، ج ۲۔

مسروق	شعبی	أبوحنیفہ
ثوری	حسن	ابن سیریں
مکحول	اوزاعی	اللیث
ابن سعد	المزنی	البویطی
اسحٰق بن راھویہ	أبوعبید القاسم بن سلام	ابوجعفر الطبری وغیرھم۔[1]

''قیاس'' نے شعرا کو بھی متاثر کیا ہے۔

چنانچہ أبومحمد الیزیدی النحوی نے مخالفین قیاس کے رد میں یہ قصیدہ لکھا ہے:

ماجهول لعالم بمدان　　لاولا العي كائن كالبيان

فاذاعميت سأل نجدة　　ان بعض الاخبار مثل العيان

ثم قس بعض ماسمعت ببعض　　وأنت فيما تقول بالبرهان

لاتكن كالحماريحمل اسفا　　راً كما قد قرأت فى القرآن

ان هذا القياس فى كل أمر　　عند أهل العقول كالميزان

لايجوز القياس فى الدين الا　　لفقيه لدينه صوان

ليس يغنى عن جاهل قول راو　　عن فلان و قوله عن فلان

ان أتاه مستر شدا أفتاه　　بحديثين فيهما معنيان

ان من يحمل الحديث ولايو　　رف فيه المراد كالصيدلانى

حين يلقى لديه كل دواء　　وهو بالطب جاهل غيروان

حكم اللّٰه فى الجزاء ذوى عد　　لا لذى الصيد بالذى يرمان

لم يوقت ولم يسم ولكن　　قال: فيه فليحكم العدلان

ولنا فى النبى صلّى عليه　　اللّٰه والصالحون كل أوان

أسوة فى مقالة لمعاذ　　اقض بالرأى ان أتى الخصمان

---

[1] جامع البیان العلم، ص ۷۶۔

۱۔ کوئی جاہل آدمی عالم کے برابر نہیں ہوسکتا اور نہ لکنت بیان کی طرح ہوسکتی ہے۔

۲۔ جب تم پر کوئی بات عیاں نہ ہو تو مدد طلب کرو۔ کیونکہ بعض خبریں مشاہدے کی طرح ہوتی ہیں۔

۳۔ پھر تم نے جو کچھ سنا ہے بعض کو بعض پر قیاس کرو اور اپنی باتوں پر دلیل لاؤ۔

۴۔ قرآن میں جیسا کہ تم نے پڑھا ہے اس گدھے کی طرح نہ ہو جاؤ جو کتابوں کا بوجھ لادتا ہے۔

۵۔ یہ قیاس اہل عقل کے ہاں تمام اُمور میں ترازو کی طرح ہے۔

۶۔ دین میں قیاس صرف ایسے فقیہہ کیلئے جائز ہے جو اپنے دین کا محافظ ہو۔

۷۔ کسی راوی کا قول کہ اس نے فلاں سے اور فلاں نے فلاں سے روایت کیا ہے۔ کسی جاہل کیلئے کفایت نہیں کرسکتا۔

۸۔ اگر اس کے پاس کوئی ہدایت حاصل کرنے آیا تو اسے ایسی دو حدیثوں سے فتویٰ دیا جن کے دو معنی ہیں۔

۹۔ جو شخص حامل حدیث ہے لیکن اس کا معنی مراد نہیں سمجھتا اسکی مثال دوا فروش کی سی ہے۔

۱۰۔ جس کے پاس ہر دوا موجود رہتی ہے لیکن وہ طب سے بالکل ناواقف ہے۔

۱۱۔ اللہ نے شکار کرنے والے کے بارے میں حکم دیا کہ دو انصاف کرنے والے اپنی صوابدید سے فیصلہ کر دیں۔

۱۲۔ نہ وقت مقرر کیا نہ نام لیا لیکن فرمایا کہ اس میں دو عادل شخص فیصلہ کریں۔

۱۳۔ اور ہمارے لئے نبی کریم ﷺ کی اس بات میں ہمیشہ کیلئے اُسوہ ہے۔

۱۴۔ جو معاذ رضی اللہ عنہ کیلئے آپ ﷺ نے کہی کہ جب تمہارے پاس دو جھگڑنے والے آئیں تو رائے سے فیصلہ کرو۔

اور فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کا مکتوب جو آپ نے حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کے نام لکھا تھا اُس میں آپ نے واضح کیا ہے کہ:

جب تمہارے لئے مسائل پیچیدہ ہو جائیں تو قیاس سے کام لو پھر درست اور علمی بات کہو۔

سفیان بن عیینہ نے ابن شرمہ سے روایت کیا ہے:

احکم بمافی کتاب اللّٰہ مقتدیاً

وبالنظائر فاحکم بالمقاییس [1]

ترجمہ: کتاب اللہ کی اقتدا کرتے ہوئے کتاب اللہ کے مطابق فیصلہ کرو۔اور اس کے نظائر میں قیاس کے ذریعے حکم جاری کرو۔مخالفین قیاس بھی خاموش نہ رہے بلکہ بعض بصری شعرأ نے امام أبوحنیفہ اورامام زفر کی ہجو گوئی کی ہے۔

ان کنت کاذبةً بما حد ثتني　　فعلیک اثم أبی حنفیفة أو زفرو

الواثبین علی القیاس تعدیا　　والناکبین عن الطریقة والأثرو

خلت البلاد فارتهوافی رجها　　ظهر الفسادو لا سبیل الیٰ الغیرو [2]

ترجمہ:

۱۔ تونے جوکچھ بیان کیا اگراس میں جھوٹی ہے تو ابوحنیفہ اورزفر کی ساری خطائیں تجھ پر ہونگی۔

۲۔ جنہوں نے قیاس کوتعدی کے طور پر اختیارکیا اورطریقہ واثر سے دور چلے گئے۔

۳۔ شہر ویران ہوگئے تو خوب کھل کرحصول جاہ ومنال کرو،فساد پھوٹ پڑا اوراب تبدیلی کا کوئی امکان نہیں۔

ابن عبدالبر رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں:

مجھے معلوم ہوا ہے کہ أبوجعفر طحاوی نے جب مندرجہ بالا أشعار پڑھے اور (**فعلیک اثم**) پرنظر پڑی تو فرمایا:

"وددتُ أن لی أجرهما و حسنا تهما، وعلی اثمهما و سیا تهماً" [3]

یعنی: مجھے پسند ہے کہ دونوں کی نیکیاں اوراجر مجھے مل جائے اوراُنکے گناہ اورخطائیں مجھ پرلادد یئے جائیں۔

---

[1] جامع بیان العلم،ص۸۰،ج۲۔　[2] ایضاً۔

[3] جامع بیان العلم،ص۹۵،ج۲۔

اور سلمان اُشقر کہتے ہیں:

”وکان أعلم الناس بسری القوم وأخبارھم، لأنہ کان کوفی المذھب عالماً بجمیع مذاھب الفقھا“ [1]

ترجمہ: (ابن عبدالبر رحمۃ اللہ علیہ) قوموں کے احوال و اُخبار اور تاریخ و سیرت میں تمام لوگوں سے زیادہ جانتے تھے۔ کیونکہ وہ کوفی المذھب تھےاور تمام مذاہب کے فقہا سے بڑے عالم تھے۔

مسروق وراق ایک شاعر گزرا ہے۔ اس نے بھی قائسین کے خلاف خوش مزاجی کرتے ہوئے کہا ہے:

کنا من الدین قبل الیوم فی سعة — حتی ابتلینا بأصحاب المقاییس

قاموا من السوق اذ قلت مکاسبھم — فستعملوا الرأی عندالفقر والبویس

أما العریب فقل لاعطاء لھم — وفی الموالی علامات المقاییس [2]

ترجمہ:

۱۔ ہم دین کے معاملے میں بڑی کشادگی میں تھے۔لیکن اب قیاس والوں کی مصیبت آن پڑی ہے۔

۲۔ جب ان کی کمائیاں کم ہوگئیں تو بازار سے اُٹھ کھڑے ہوئے اورمحتاجی ومسکینی کے وقت رائے کو اپنالیا۔

۳۔ عرب لوگوں کیلئے کوئی عطیہ نہیں ہے۔اور غلاموں میں قیاس کی علامتیں ہیں۔

ایک دن امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ مسروق وراق سے ملے اور فرمایا:

”تونے ہماری ہجو کی ہے۔ہم اس پر راضی ہیں۔اور پھر اسکی طرف کئی دراہم بھیجے۔جس پر اس نے یہ اُبیات کہے:

اذا ما أھل مصر بادھونا — بآبدة من الفتیا لطیفة

---

[1] جامع بیان العلم، ص ۹۵، ج ۲۔ [2] ایضاً۔

أتينـا هم بـمقيـاس صحيـح | صـليـب من طـراز أبى حـنيـفة
اذا سـمـع الـفـقيـه بـه وعـاه | وأثبتـه بـحبـر فـى صحيـفة [1]

ترجمہ:

[1] ا۔ جب شہر کے لوگوں نے کسی عظیم حادثے پر مجھ سے فی الفور اچھے فتوے کی مانگ کی۔

۲۔ تو ابوحنیفہ کی طرز پر ہم نے صحیح اور ٹھوس طریقہ قیاس سے ان کو بتا دیا۔

۳۔ فقیہہ جب اسے سنتا ہے تو یاد کرلیتا ہے اور کتاب میں قلم بند کرلیتا ہے۔

ابن عبدالبر رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں:

جب یہ اُبیات بعض اہل حدیث اور دانشوروں کے پاس پہنچیں تو انہوں نے کہا:

اذا ذو الـرأى خـاصـم عن قيـاس | وجـآءَ ببـدعة مـنهـم سخيفة
أتيـنـاهـم بـقـول الـلّٰـه فيهـا | وآثـار مبـرزة شـريـفة [2]

ترجمہ:

ا۔ جب صاحب رائے مختلف فیہ مسئلے میں قیاس سے کام لیکر لوگوں کے سامنے اوچھی بدعت پیش کرتا ہے۔

۲۔ تو ہم ان کے سامنے اللہ کا قول اور اس کے متعلق واضح اور پاک احادیث نبوی پیش کرتے ہیں۔

قیاس بوقت ضرورت ہی استعمال کریں!

قیاس کے جواز عقلی و وقوع شرعی کے قائلین قیاس کے استعمال میں غلو نہیں کرتے بلکہ وہ قیاس کو اس حیثیت سے حجت مانتے ہیں کہ نہ وہ نص ہے۔ نہ وہ اجماع ہے۔ البتہ بوقت ضرورت حد سے تجاوز کئے بغیر قیاس کو استعمال کیا جائے۔ یہ جمہور علماء اہلسنت کا قول ہے۔

اور یہی بات ابن عبدان سے بھی منقول ہے۔ کہ انہوں نے بھی حالت اضطراری کے علاوہ قیاس کے استعمال کو منع کیا ہے۔ [3]

---

[1] جامع بیان العلم، ص ۹۵، ج ۲۔ [2] ایضاً۔

[3] جمع الجوامع بشرح الجلال، ص ۲۰۵، ج ۲۔

چنانچہ علامہ ابن حجر عسقلانی رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں:

"والحاصل أن المصير الى الرأى انما يكون عند فقد النص" ۱

ترجمہ: حاصل مراد یہ ہے کہ رائے/قیاس صرف اس صورت میں استعمال ہوگی جب نص موجود نہ ہو۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے:

"القياس عند الضرورة" ۲

ترجمہ: قیاس تو صرف ضرورت کے وقت ہی ہوتا ہے۔

اس کی تشریح امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ یوں کرتے ہیں:

"ونحكم بالاجماع، ثم القياس، وهو أضعف من هذا، ولكنها منزلة ضرورة، لأنه لايحل القياس والخبر موجود، كما يكون التيمم طهارة فى السفر عند الاعوان من المآء، ولايكون طهاره اذا وجدالماء انما يكون طهارة عندالاعوز" ۳

ترجمہ: ہم اجماع کے ذریعے حکم لگاتے ہیں۔ پھر قیاس استعمال کرتے ہیں۔ جو اجماع سے ضعیف طریقہ ہے۔ مگر ہماری ضرورت ہے۔ کیونکہ خبر کی موجودگی میں قیاس حلال نہیں ہے۔ جیسے کہ سفر میں پانی کی عدم دستیابی کے وقت تیمّم سے طہارۃ حاصل ہوجاتی ہے۔ لیکن پانی کی موجودگی میں تیمّم سے طہارۃ حاصل نہیں ہوتی کیونکہ تیمّم صرف پانی کی عدم دستیابی پر ہی حلال ہے۔

امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ حدیث مرسل اور حدیث ضعیف کو قیاس پر ترجیح دیتے ہیں۔ جب حدیث مرسل وضعیف بھی نہ ملے تو پھر قیاس کرتے ہیں۔ اور ضعیف ان کے ہاں

---

۱ فتح الباری لابن حجر، ص ۲۹۱، ج ۱۳۔ ۲ اعلام الموقعین، ج ۱، ص ۲۳۔

۳ الرسالۃ، ص ۵۹۹۔

صحیح کی قسم ہے۔ اور انہوں نے ضعیف کو حسن بھی کہا ہے۔ مگر باطل یا منکر نہیں ٹھہراتے۔ اور کوئی ایسی فضول روایت بھی ان سے ثابت نہیں ہے کہ جس کی طرف جانا ناجائز ہو۔ [1]

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ خبر مرسل وضعیف کو قیاس پر مقدم رکھتے ہیں۔ اور ان کے ہوتے ہوئے قیاس کو حلال نہیں سمجھتے۔ اور آپ کے ایک شاگرد کا خیال ہے کہ خبر مرسل و ضعیف پر قیاس اولیٰ ومقدم ہے۔ [2]

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ قول صحابہ کے مقابل قیاس کو ترک کر دیتے ہیں۔ وہ فرماتے ہیں:

"والقیاس عندی قتل الراھب لولا ماجآء عن ابی بکر رضی اللّٰہ عنہ" [3]

"اور قیاس میرے نزدیک یہ ہے کہ راہب کو قتل کر دیا جائے لیکن ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کے قول کے ہوتے ہوئے ایسا درست نہیں ہے۔"

یہاں ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کے صریح قول کے مقابل قیاس کو ترک کر دیا گیا ہے۔

متاخرین میں سے علامہ صنعانی رحمۃ اللہ علیہ، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی پیروی کرتے ہوئے کہتے ہیں:

"وعلم القیاس ھو طریق استنباط الحکم من الکتاب والسنة مالم نجد صریحا من نص کتاب أوسنة أواجماع" [4]

ترجمہ: حکم کو کتاب وسنت کے ذریعے تلاش کرنے کا نام قیاس ہے جبکہ ہم کتاب وسنت یا اجماع کی نص سے صریحاً نہ پائیں۔

متفق علیہ اُمور قیاسیہ:

قائلین جواز عقلی و وقوع شرعی اس بات پر متفق ہیں کہ قیاس شبہہ، اور قیاس معنی دونوں قیاس میں شامل ہیں۔ البتہ مفہوم کے مطلب ومقصد میں اور شارع کی طرف سے ان

---

[1] اعلام الموقعین، ص ۳۱-۳۳، ج ۱۔ [2] احکام لابن حزم، ص ۹۳۰، ج ۲۔

[3] اعلام الموقعین، ص ۸۰، ج ۱۔ [4] سبل السلام، ص ۱۱۶، ج ۴۔

کے قیاس ہونے پر ان کے لئے (دلیل ونص) میں اختلاف کرتے ہیں۔ اور کسی شئ کے الحاق کو علت کی طرف منسوب کرنے میں بھی اختلاف کرتے ہیں۔ [۱]

قیاس میں اسراف وتجاوز:

اس کے باوجود کہ ایک فریق قیاس کے عقلی جواز اور شرعی وقوع کا قائل ہے۔ بعض نے قیاس کے اثبات میں اسراف وتوسیع اور تجاوز سے کام لیا ہے۔ اور علت مشترکہ میں شامل تمام چیزوں کو نیا امتزاج دیا ہے۔ پھر کبھی کبھی قیاس کی قوت میں اضافہ کرتے ہوئے بعض معلومات کیلئے اسے مخصوص قرار دیتے ہیں۔ لیکن ابو الفرج القاضی اور ابوبکر الاسدی دونوں مالکی ہیں یہ کہتے ہیں کہ قیاس خبر واحد، المسند اور المرسل سے افضل واولیٰ ہے۔ [۲]

علماء محققین اس طریقہ کو پسند نہیں کرتے ہیں اسی لئے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے اس اسراف کو رد کیا ہے اور مندرجہ ذیل آیت سے استدلال کیا ہے کہ خبر واحد قیاس پر مقدم ہے۔ بقولہ تعالیٰ:

"فان تنازعتم فی شئ فردوہ الی اللّٰہ والرسول" [۳]

پھر اگر تم میں کسی بات کا جھگڑا اُٹھے تو اُسے اللہ اور اُس کے رسول کے حضور لوٹا دو۔

قیاس میں شامل اور خارج مسائل:

تمام علماء اہلسنت اور فقہاء عالم متفق ہیں کہ "توحید" میں قیاس نہیں ہے۔ اُحکامات میں قیاس ہوتا ہے۔ سوائے داود بن علی بن خلف الأصبہانی بغدادی کے کہ ان کے نزدیک توحید و اُحکام ہر دو میں قیاس منع ہے۔ چنانچہ جو لوگ عقائد میں قیاس کے قائل ہیں۔ ابن عبدالبر رحمۃ اللہ علیہ نے انہیں بدعتی لکھا ہے۔ اور ان بدعتیوں کے دو قول ہیں:

i۔ توحید و اُحکام میں قیاس ہے۔

ii۔ توحید میں قیاس ہے۔ اُحکام میں نہیں ہے۔ [۴]

---

[۱] المنخول، ص ۳۳۴۔ [۲] الاحکام لابن حزم، ص ۹۳۰، ج ۲۔

[۳] فتح الباری، ص ۲۸۳، ج ۱۳۔ [۴] جامع بیان العلم، ص ۹۱، ج ۔۔

اہلسنّت والجماعت کے جو علماء اُحکام میں قیاس کے قائل ہیں۔ان میں سے بعض مطلقاً اجازت دیتے ہیں۔ اور بعض علماء بعض صورتوں میں منع کرتے ہیں۔ چنانچہ امام اعظم اُبوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کفارات، حدود اور مقدرات میں قیاس منع کرتے ہیں۔ اور بعض لوگ اُسباب وشروط اور موانع میں قیاس کرتے ہیں۔بعض لوگ اُصولِ عبادات میں اور بعض لوگ الحاجی میں جبکہ موافقت میں کوئی نص نہ ہوتو قیاس منع کرتے ہیں۔ [1]

قیاس کا شرعی ثبوت:

قیاس کوشرعی حجت ثابت کرنے والے کتاب وسنت اور منطق وعقل سے راہنمائی لیتے ہیں۔امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے اس طریقہ استدلال کی طرف یوں اشارہ کیا ہے:

"أما القیاس فانما أخذناه استدلالا من الکتاب والسنة والآثار" [2]

ترجمہ: قیاس کوہم کتاب وسنت اور آثار سے استدلال کرتے ہوئے ہی لیتے ہیں۔

قیاس کا ثبوت کتاب اللہ سے:

لفظ"قیاس" قرآن میں مدح یاذم کسی بھی معنی میں مستعمل نہیں ہوا ہے۔نہ ہی اللہ نے اس کا حکم دیا ہے۔اور نہ ہی اللہ نے"قیاس" سے منع کیا ہے۔اس لئے"قیاس" کا نام حق وباطل اور ممدوح ومذموم کی طرف منقسم ہے۔ [3]

لیکن قرآن میں ایسے الفاظ ضرور وارد ہوئے ہیں جو قیاس صحیح کو شامل بھی ہیں اور اس پر دلالت بھی کرتے ہیں۔ کیونکہ قیاس صحیح ایک میزان ہے۔تو بہتر یہ ہے کہ قیاس کو وہ نام دیا جائے جو اللہ نے دیا ہے۔اور یہ اسم مدح ہے۔حسب امکان ہرایک پر واجب بھی ہے۔

میزان کے معنی ہیں"عدل"۔اور میزان ایسا آلہ ہے جس کے ذریعے عدل کا پتہ چلتا ہے۔اس کی ضد یا خلاف کا بھی پتہ چلتا ہے۔اور قیاس صحیح دراصل میزان ہی ہے۔ [4]

امام ابن تیمیہ کہتے ہیں:

---

[1] شرح الجلال علی جمع الجوام،ص ۲۰۵ تا ۲۸۰، ج ۲۔ [2] الرسالۃ،ص ۲۱۸۔

[3] اعلام المؤقعین،ص ۱۴۳۔۱۴۴، ج ۱۔ [4] القیاس،ص ۵۱۔

”والقیاس الصحیح حق فان اللّٰہ بعث رسلہ بالعدل وأنزل المیزان مع الکتاب و المیزان یتضمن العدل وما یعرف بہ العدل“ [1]

ترجمہ: قیاس صحیح حق ہے اللہ نے اپنے رسولوں کو عدل کے ساتھ بھیجا اور کتاب کے ساتھ میزان نازل کیا اور میزان عدل کو متضمن ہے اور اس کے ذریعہ عدل کو پہچانا جاتا ہے۔

دوسری جگہ لکھتے ہیں:

”اذا عرف أن مادۃ العدل والتسویۃ والتمثیل والقیاس والاعتبار والتشریک والتشبیہ والتنظیر من جنس واحد فیستدل بھذہ الأسماء علی القیاس الصحیح العقلی والشرعی“ [2]

ترجمہ: جب یہ بات جان لی گئی ہے کہ عدل، تسویہ، تمثیل، قیاس، اعتبار، تشریک، تشبیہ اور تنظیر ایک ہی جنس کے الفاظ ہیں تو پھر ان الفاظ کے ذریعے ہی قیاس صحیح پر عقلا وشرعا استدلال کیا جاتا ہے۔

قیاس کے ماننے والے چند وجوہات کی بنا پر قرآن سے استدلال کرتے ہیں۔

وجہ اول: قرآن قیاس کی طرف راہنمائی کرتا ہے۔ قیاس صحیح چونکہ عدل ہے اور عدل کا حکم قرآن نے دیا ہے۔

استدلال بالقرآن کی وضاحت کے لئے ابن قیم کہتے ہیں۔

”وقد أرشد اللّٰہ تعالیٰ عبادہ الیہ فی غیر موضع من کتابہ، فقاس النشأۃ الثانیۃ علی النشأۃ الأولیٰ فی الامکان، وجعل النشأۃ الاولیٰ اصلا و الثانیۃ فرعا علیھا، وقاس حیاۃ الاموات بعد الموت علی حیاۃ الارض بعد موتھا بالنبات، وقاس الخلق الجدید الذی أنکرہ أعراؤُہ علی خلق السموات والأرض، وجعلہ من قیاس الأولیٰ، کما جعل قیاس النشأۃ الثانیۃ علی الأولیٰ من قیاس الأولیٰ، وقاس

---

[1] مجموع الفتاویٰ، ص ۱۷۶، ج ۱۹۔ [2] مجموع الفتاویٰ، ص ۸۲، ج ۲۰۔

الحیاة بعد الموت علی الیقظة بعد النوم، وضرب الأمثال، وصرفها فی الأنواع المختلفة"[1]

یہ تمام عقلی قیاسات ہیں جو بندوں کو متنبہ کرتے ہیں کہ ہر شئ کا حکم وہی ہے جو اس کے مثل کا ہے۔ تمام اُمثال قیاسات ہیں۔ جن سے انکے ہم مثل کا حکم معلوم کیا جاتا ہے۔ چنانچہ قرآن میں چالیس سے زائد چیزیں ایسی ہیں۔ جن میں سے ایک کو اس کے مثل یا نظیر سے مشابہ قرار دیا گیا ہے اور دونوں میں حکم برابر (تساوی) ہے۔ مثلاً

اللہ فرماتا ہے:

"وتلک الأمثال نضربها للناس وما یعقلها الا العالمون" [2]

اور یہ مثالیں ہم لوگوں کیلئے بیان فرماتے ہیں اور انہیں نہیں سمجھتے مگر علم والے۔

ضرب الامثال میں قیاس کا ہونا عقل کے خاصہ میں سے ہے۔ اللہ نے انسان کی فطرت میں یہ بات رکھ دی ہے۔ کہ متماثل اشیاء میں حکم مساوی ہوگا۔ دونوں میں تفریق منع ہے۔ اور جو مختلف اشیاء ہیں ان میں فرق کرنا ہے۔ ان کو مساوی قرار دینا منع ہے۔ [3]

چنانچہ ابن قیم لکھتے ہیں:

قیاس علت اور قیاس جلی دونوں قرآن میں آئی ہیں۔ قیاس العلۃ کی مثال یہ ہے:

"ان مثل عیسیٰ عنداللّٰہ کمثل آدم خلقه من ترابٍ، ثمّ قال له کن فیکون" [4]

بے شک عیسیٰ کی مثال اللہ کے نزدیک آدم کی طرح ہے اسے مٹی سے بنایا۔ پھر فرمایا۔ ہو جا وہ فوراً ہو جاتا ہے۔

گویا اللہ تعالیٰ نے خبر دی ہے کہ عیسیٰ علیہ السلام کا وجود مثل آدم علیہ السلام کے ہے۔ علت مشترکہ یہ ہے کہ مٹی سے بنایا گیا ہے۔ اور باقی مخلوقات کن فیکون کا کرشمہ ہے۔ کہ طوعاً و کرھاً اللہ کی مشیت کیلئے وجود میں آ گئیں۔ پس وہ عیسیٰ علیہ السلام کے وجود کا بغیر باپ کے ہونا کیسے انکار کرسکتا ہے۔ معلوم ہوا کہ آدم و عیسیٰ علیہما السلام اپنی خلقت میں نظیر و مثیل ہیں۔

---

[1] القیاس، ص ۵۲۔ [2] سورۂ عنکبوت: ۴۳۔
[3] اعلام الموقعین، ص ۱۴۱، ج ۱۔ [4] سورۂ آلِ عمران: ۵۹۔

دوسری مثال:

”قد خلت من قبلکم سنن فسیروا فی الأرض فانظروا کیف کان عاقبة المکذبین“

یعنی: تم سے پہلے بھی تمہاری مثل امتیں تھیں۔ انکا برا انجام دیکھو۔ اور وہ لوگ اللہ اور رسول کی تکذیب کے سبب گرفتار عذاب ہوئے تھے۔ وہ اصل (سابق مسئلہ) اور تم فرع (نیا مسئلہ) اور تکذیب (علت مشترکہ) ہے اور ہلاکت (حکم) ہے۔ [1]

قیاس جلی کی مثال:

”وربک الغنی ذوالرحمة ان یشأ یذهبکم، ویستخلف من بعدکم مایشاء کما أنشاء من ذریة قومٍ آخرین“

یہ قیاس جلی ہے۔ رب فرماتا ہے کہ اگر وہ چاہے تو تم کو لیجائے۔ اور کسی دوسری قوم کو تمہارا نائب وخلیفہ بنادے، جیسا کہ تم سے پہلے والوں کو ختم کر کے تمہیں مسند خلافت عطا کی ہے۔

اس میں (علت) اسکی مرضی ومنشا ہے۔ (حکم) **یذهبکم** اور **یستخلف من بعدکم** (لیجانا اور دوسروں کا لانا) (اصل) **کما أنشأکم من ذریة قوم آخرین** (جو تم سے پہلے تھے) فرع: مخاطبین (جو موجود تھے)۔ [2]

امام ابن تیمیہ لکھتے ہیں:

لفظ قیاس مجمل ہے۔ قیاس صحیح اور قیاس فاسد دونوں کو شامل ہے۔ قیاس صحیح وہ ہے جس کے ساتھ شریعت اتری ہے۔ جو متماثلین کو اکٹھا کرتی ہے۔ اور مختلفین کے اختلاف میں فرق بیان کرتی ہے۔ پہلی قیاس طرد ہے۔ دوسری قیاس عکس ہے۔ اور یہ عدل ہے جس کے ساتھ اللہ نے اپنے نبی کو مبعوث فرمایا۔

پس قیاس صحیح وہ ہے جس میں اصل کا حکم کسی علت پر موقوف ہو جو اگر فرع میں پائی

---

[1] اعلام الموقعین، ص ۱۴۵، ج ۱۔ [2] اعلام الموقعین، ص ۱۴۹، ج ۱۔

جائے تو اصل کا حکم فرع پر جاری کرنا ممکن ہو۔ شریعت اس قیاس کے خلاف نہیں ہے۔ اسی طرح قیاس الغاء الفارق: یعنی دونوں صورتوں میں کوئی مؤثر فرق نہ ہو شرعاً۔ تو شریعت اسکی بھی مخالفت نہیں کرتی۔ البتہ شریعت بعض مسائل میں اختصاص کے ساتھ حکم لاتی ہے۔ جو اسکے نظائر میں جاری نہیں ہوسکتا۔ یہ اختصاص کسی خاص وصف کے سبب ہوتا ہے۔ ان مسائل کی خصوصی حیثیت کا باقی رہنا واجب ہے۔ کسی اور کو ان کے برابر قرار نہیں دیا جاسکتا۔ [1]

ابن عبدالبر رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں:

القیاس، التشبیہ اور التمثیل فصیح عربی لغت کے الفاظ ہیں، جس میں قرآن نازل ہوا ہے۔ مثلاً:

i. كانهن الياقوت والمرجان

ii. كان لم تغن بالأمس

iii. مثل نوره

iv. كمشكاة فيها مصباح

v. كأ نهم يوم يرون مايوعدون لم يلبثوا الاساعة من نهار

vi. فسقناه الىٰ بلدٍ ميت فأحيينا به الأرض بعد موتها كذالك النشور

vii. فأحيينابه بلدة ميتاً كذالك الخروج

viii. كانهم حمر مستنفرة، فرت من قسورة

ix. ان هم الا كا لأنعام

الغرض قرآن میں اس طرح کی کئی مثالیں بیان ہوئی ہیں۔ خبر میں اعتبار کے لئے تمثیل بیان ہوئی ہے۔ اسکا حکم نظیر کی حیثیت سے آیا ہے۔ ذراسی جزوی مشابہت بھی مثل اور حکم جاری کرنے کو کافی ہوتی ہے۔ ورنہ مکمل تشبیہ بعینہ وہی چیز ٹھہرے گی اور اسکا مغایر ممکن نہیں ہے چنانچہ:

نمبر vi۔ کی مثال میں صرف ایک جہت سے تمثیل ہے۔ اور

نمبر ix۔ میں جہالت اور اندھا دل ہی تمثیل ہے۔ [2]

---

[1] القیاس فی الشرع الاسلامی، ابن تیمیہ، ص ۶۔ [2] جامع بیان العلم، ص ۸۴۔۸۵، ج ۲۔

المزنی شافعی کہتے ہیں:

"الفقهاء من عصرِ رسول الله ﷺ الیٰ یومنا هٰذا استعملوا لمقاییس فی جمیع الأحکام من أمر دینهم، وأجمعوا علیٰ أن نظیر الحق حق، ونظیر الباطل باطل، فلایجوز لأحدٍ انکارالقیاس لأنه تشبیه الأمور والتمثیل علیها" [1]

ترجمہ: عہدِ نبوی ﷺ سے آج تک فقہاء دینی اُمور کے اُحکام میں قیاس کو استعمال کرتے آئے ہیں۔ اور تمام فقہاء کا اس بات پر اجماع ہے "حق" کی نظیر و مثل بھی "حق" ہے اور "باطل" کی نظیر و مثل بھی "باطل" ہے۔ کسی کے لئے بھی قیاس کے انکار کی گنجائش نہیں ہے۔ کیونکہ اس پر اُحکام کی تشبیہہ وتمثیل کا دارومدار ہے۔اور سچی بات یہ ہے کہ قیاس کسی شئ کی مشابہت میں ہوتا ہے۔ یا قیاس کے لئے کسی شئ کی نظیر کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ اور یہ بات اللہ نے فطرت انسانی میں ودیعت کردی ہے۔ اب عقل اسکا انکارنہیں کرسکتی ہے۔ چنانچہ عہدِ جاہلی کا شاعر کہتا ہے:

یـأیهـا السـائـل عـمـا معـنـی — مـن عـلـم هـذا الـزمـن الذاهـبِ
ان کـنـت تـبـغـی الـعـلم أونحوه — فـی شـاهـد یـخـبـر عـن غـائـبِ
فـاعـتبـر الشـئ بـأشـبـاهـه — واعتبـرالـصـاحـب بالصاحبِ [2]

ترجمہ:

۱۔ اے گذرے ہوئے زمانے کے علم کے متعلق سوال کرنے والے۔

۲۔ اگر تم علم یا اس جیسی چیز کو اس موجود میں ڈھونڈنا چاہتے ہو جو غائب کی خبر دے رہا ہے۔

۳۔ تو ایک چیز کو اس کے مشابہ چیز سے اور ایک ساتھی کا دوسرے ساتھی سے اعتبار کرو۔

ایک دوسرا شاعر کہتا ہے:

---

[1] جامع بیان العلم، ص۸۴۔۸۵، ج۲۔ [2] ایضاً۔

وقــس عـلــی الشئ بـأشکـالـه　　　یــدلک الشــئ عـلــی الشئ [1]

ترجمہ: کسی چیز کو اس کی ہم شکل چیزوں سے قیاس کرو ایک چیز تمہیں دوسری چیز کا پتا بتائے گی۔

وہ آیات قرآنیہ جو قیاس کی طرف اشارہ کرتی ہیں:

(الف) یــاایھــا الــذیــن آمنوا اطیعو اللّٰہ واطیعوالرسول واولی الأمر مــنکم فان تنازعتم فی شئ فردوهُ الی اللّٰہ والرسول ان کنتم تومنون باللّٰہ والیوم الآخر ذالک خیر وأحسن تأویلا۔ [2]

ترجمہ: ”اے ایمان والو، اللہ کی اطاعت کرو اور رسول کی اطاعت کرو، اور ان لوگوں کی جو تم میں سے صاحب امر ہیں۔ پھر اگر تمہارے درمیان کسی معاملہ میں جھگڑا ہو جائے تو اسے اللہ اور رسول کی طرف پھیر دو، اگر تم واقعی اللہ اور روز آخرت پر ایمان رکھتے ہو“

علامہ سید محمود آلوسی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

”واستــدل بـالآیة مـن أنـکـر الـقیـاس وذالـک لأن اللّٰـه تعالیٰ أوجـب الـرد الـی لکتاب والسنة دون القیاس، والحق أن الآیة دلیـل عـلـی اثبـات الـقیــاس بـل ھـی متـضمنة لجمیع الأدلة الشـرعیة، فـان الـمـراد بـاطاعة اللّٰہ العمل بالکتاب، وبا طاعة الـرسـول الـعـمـل بــالسـنة، وبــالرد الیھـمـا القیـاس، لأن رد المختلف فیه الغیر المعلوم من النص الی المنصوص علیه انما یـکـون بــالتـمثیـل والبـنـاء علیـه. ولیـس القیـاس شیـاءً وراءَ ذالـک“ [3]

---

[1] جامع بیان العلم، ص۸۴۔۸۵، ج۲۔　　[2] النساء: ۵۹۔

[3] روح المعانی، ص ۸۷، ج۵۔۶، دار أحیا ألتراث العربی، بیروت لبنان، ۱۴۲۰ھ۔۱۹۹۹ء۔ تحقیق: محمد احمد الأمد۔ عمر عبدالسلام السلامی۔

ترجمہ: اس آیت کریمہ سے منکرین قیاس استدلال کرتے ہیں کیونکہ اس میں اللہ تعالیٰ نے ہر معاملے کو کتاب وسنت کی طرف لوٹانے اور حل کرنے کا حکم دیا ہے۔ اور قیاس کا ذکر نہیں کیا ہے۔ لیکن سچی بات یہ ہے کہ آیت اثبات قیاس پر دلالت کرتی ہے۔ بلکہ تمام ادلۂ شرعیہ کو متضمن ہے۔ کیونکہ اللہ کی اطاعت سے مراد (کتاب اللہ) ہے اور اطاعت رسول سے مراد (سنت) ہے اور کسی نئے مسئلے کو کتاب وسنت کی طرف پھیرنے کا مطلب (قیاس) ہے۔ کیونکہ کسی اختلافی مسئلے کو قرآن و سنت کی طرف لوٹاتے ہوئے ہم غیر معلوم حکم کو منصوص حکم کی طرف لوٹاتے ہیں اور یہ عمل تمثیل و بناء سے ہی ممکن ہے اور قیاس اس کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے۔

امام فخر الدین رازی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

''المسألة الثانية'' اعلم أن هذه الآية، آيه شريفة مشتملة الىٰ اكثر علم اصول الفقه وذالک لان الفقهاء والقياس، وهذه الآية مشتملة على تقرير هذه الاصول الاربعة بهذا الترتيب اما الكتاب والسنة فقد وقعت الاشارة اليهما بقوله: اطيعوا اللّٰه واطيعو الرسول''[1]

ترجمہ: ''جان لو کہ یہ آیت بہت بلند مرتبہ آیت ہے۔ اصول فقہ کے اکثر علم پر مشتمل ہے۔ اس طرح کہ فقہاء کے نزدیک اصول شریعت چار ہیں: قرآن، حدیث، اجماع اور قیاس، اور یہ آیت ان چاروں اصولوں کے اثبات پر اسی ترتیب کے ساتھ مشتمل ہے۔ قرآن وسنت دونوں کی طرف تو اس ارشاد میں اشارہ ہوا ہے۔ اطیعو اللّٰہ واطیعو الرسول''

مزید لکھتے ہیں:

---

[1] تفسیر کبیر، ص ۱۱۵، ج ۹-۱۰، دارالکتب العلمیہ۔

"(المسألة الثالثه) اعلم ان قوله: "واولی الأمر منکم" یدل علیٰ ان اجماع الامة حجة" [1]

یعنی: ہمارے نزدیک اولی الامر سے مراد اجماع امت ہے، جو حجت ہے۔

پھر لکھتے ہیں:

"(المسألة الرابعة) اعلم أن قوله "(فان تنازعتم فی شئ فردوه الی اللّٰه والرسول"

"یدل عندنا علی أن القیاس حجة" [2]

ترجمہ: جان لو کہ اس آیت میں یہ قول الٰہی ہمارے نزدیک اس بات کی دلیل ہے کہ قیاس حجۃ ہے۔

آیت کا یہ حصہ قیاس کے حجت ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ کیونکہ اس میں اختلافی امور کو اللہ اور رسول کی طرف لوٹانے کا حکم ہے۔ ظاہر ہے اختلاف غیر منصوص چیز میں ہی ہوسکتا ہے۔ اس آیت میں ''فردوہ الی اللہ والرسول'' کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اس اختلافی مسئلہ کا حکم قرآن وحدیث سے معلوم کرو تو لازماً اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ احکام جو نص سے ثابت شدہ ہیں اور اس جیسے واقعات کے بارے میں نازل ہوئے ہیں ان سے اس (اختلافی مسئلہ) کا حکم معلوم کرلیا کرو۔ اسی کو ''قیاس'' کہتے ہیں۔ گویا یہ آیت قیاس پر دلیل ہے۔ **"فثبت ان الآیة دالة علی الامر بالقیاس"** [3]

گویا متنازعہ امور (Anomalies) میں جب مسئلہ کا حل نہ ملے تو قرآن و سنت کی طرف رجوع کرنے کا حکم ہے۔ یعنی قرآن وسنت کے منصوص اُحکام میں تدبیر کرو اور نئے مسئلہ میں اگر کوئی قدر مشترک پائی جائے تو نئے مسئلہ کا حکم وہی ہوگا جو سابق مسئلہ کا ہے۔

یعنی فرع (نیا مسئلہ) اور اصل (سابق مسئلہ) کی علت میں برابری و مساوات تلاش کرکے اصل (سابق مسئلہ) کا حکم فرع (نئے مسئلہ) پر لگادیں گے۔ اسی کو اصطلاح میں ''قیاس'' کہتے ہیں۔

---

[1] ص ۱۱۶، ج ۹۔۱۰، تفسیر کبیر۔ [2] ص ۱۱۷، ج ۹۔۱۰، تفسیر کبیر۔

[3] تفسیر کبیر، ص ۱۱۸، ج ۹۔۱۰۔

(ب) **هو الذی أخرج الذین کفروامن أهل الکتاب من دیارهم لأول الحشر ماظننتم أن یخرجوا وظنوا أنهم مانعتهم حصونهم من اللّٰہ فا تاهم اللّٰہ من حدیث لم یحتسبوا وقذف فی قلوبهم الرعب یخربون بیوتهم بأیدیهم وأیدی المؤمنین فاعتبرو یا أولی الأبصار** [1]

ترجمہ: وہی (اللہ) ہے جس نے کفار اہل کتاب کو انکے گھروں سے پہلی ہی بار اکٹھا کر کے نکال دیا۔ تمہارا گمان بھی نہ تھا کہ وہ نکلیں گے اور خود انکا خیال یہ تھا کہ انکے قلعے انکو اللہ کی گرفت سے بچالیں گے۔ سو اللہ کا عذاب ان پر ایسی جگہ سے پہنچا کہ انہیں خیال بھی نہ تھا اور اللہ نے ان کے دلوں میں رعب ڈال دیا۔ تو وہ اپنے گھروں کو اپنے ہاتھوں سے اجاڑ رہے تھے اور مسلمانوں کے ہاتھوں سے بھی۔ سو اے عقل مندو عبرت حاصل کرو۔

مندرجہ بالا آیت کریمہ میں اللہ کریم نے مدینہ منورہ کے یہودی قبیلہ بنو نضیر کا واقعہ بیان کیا ہے۔ مدینہ تشریف آوری کے وقت نبی ﷺ نے ان سے بھی معاہدہ صلح کیا تھا۔ لیکن ۴ھ میں ربیع الاول کے مہینے میں انہوں نے نبی علیہ السلام کو پتھر سے ہلاک کرنے کی سازش کی تھی۔ اس بدترین رویہ کی وجہ سے نبی علیہ السلام نے انہیں جلا وطن کر دینے کا فیصلہ کیا تو یہ لوگ قلعہ بند ہو کر بیٹھ گئے بالآخر مدینہ چھوڑ کر شام اور خیبر کی طرف انہیں جانا پڑا۔ یہ واقعہ بیان کر کے فرمایا:

"فاعتبروا یا اولی الأبصار"

ترجمہ: اے عقل مندو! عبرت حاصل کرو۔

یعنی کفر وعصیان اور سازشوں کے ذریعے بنو نضیر کے نقش قدم پر چلنے والو! غور کرو کہ تم بھی انہیں کی طرح انسان ہو۔ اگر تم بھی وہی عمل کرو گے جو انہوں نے کئے تھے تو تمہیں

---

[1] سورۃ الحشر۔۲۔

بھی انہیں کی طرح عذاب ملے گا۔ جو انہیں عذاب دیا گیا تھا۔ اسی کو ''قیاس'' کہتے ہیں کہ پہلے ''تخریج مناط'' یعنی اسباب وعلل کو تلاش کیا جائے اور پھر اصل (سابق مسئلہ) اور فرع (نیا مسئلہ) میں تساوی پا کر اصل کا حکم فرع پر بھی جاری کر دیا جائے۔

گویا اللہ کی نعمت یا انتقام کا مدار وہ اُحکام ہیں جو ہمارے اُعمال کا نتیجہ ہیں۔ یعنی (اعمال نعمت یا انتقام کے مرتب ہونے کا سبب ہیں) اور قیاس سنن الہیہ پہ چلنے کا نام ہے لہٰذا جہاں سبب پایا جائیگا وہیں اثر بھی مرتب ہوگا۔ اسی پر (فاعتبروا) دال ہے اور اعتبار کا مطلب ہے:

''ردالشئ الیٰ نظیرہ، أوھو التبین، أو الانتقال والمجاوزۃ'' [1]

ترجمہ: کسی شئ کو اسکی ہم مثل کی طرف لوٹانا، یا اسے ظاہر کرنا یا اسے کسی دوسری شئ کی طرف منتقل کرنا۔

''فاعتبروا یا اولی الابصار'' [2]

اس آیت سے مفسرین اور فقہاء نے قیاس کے حجت ہونے پر استدلال کیا ہے۔

چنانچہ علامہ احمد بن محمد الصاوی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

''فالاعتبار النظر فی حقائق الأشیاء، یستدل بھا علی شئ آخر'' [3]

ترجمہ: اعتبار کا مطلب ہے اشیاء کے حقائق میں غور وفکر کرنا تاکہ ان سے دوسری چیزوں کے لئے استدلال کیا جاسکے۔

اسی کا نام قیاس ہے۔

چنانچہ علامہ علاؤ الدین عبدالعزیز بن احمد البخاری (متوفی ۷۳۰ھ) لکھتے ہیں:

''أمرنا بالاعتبار، وھو برد الشیء الیٰ نظیرہ کذاحکی عن ثعلب، ومنہ یسمی الأصل الذی یرد الیہ النظایر عبرۃ، ویقال اعتبرت ھٰذا الثوب بھذالثوب أی سویتہ بہ فی

---

[1] القیاس، ص ۵۸۔۵۹۔ [2] الحشر: ۲۔

[3] حاشیۃ الصاوی، ص ۱۷۴، ج ۴۔

التقدیر و ھٰذا ھوالقیاس فانه حزوشئ بنظیرہ فکان ماموراًبه بھذا لنص" [1]

ترجمہ: ہمیں "اعتبار" کا حکم دیا گیا ہے۔ اور وہ کسی شئ کو اس کے مثل کی طرف لوٹانا ہے۔ جیسا کہ تعلب نے ایک بات کہی ہے۔ اس میں سے اسے اصل کہتے ہیں جس کی طرف نظائر کو لوٹایا جاتا ہے۔ اور کہا جاتا ہے کہ میں اس کپڑے کو اس کپڑے پر اعتبار کرتا ہوں۔ یعنی مقدار یا کوالٹی میں برابر سمجھتا ہوں۔ اور یہی قیاس ہے۔ تو یہ کسی شئ کو اس کے مثل کی طرف لوٹانا ہے جو اس نص سے ثابت ہے۔

پھر مزید لکھتے ہیں:

اعتبار کا معنی (**التبیین**) ظاہر کرنا بھی ہے۔ جیسا کہ قرآن میں ہے (**ان کنتم للرؤ یا تعبرون**) یعنی "تبیّنون" اور تبین کی اضافت ہماری طرف ہے تا کہ منصوص معنی میں اپنی رائے استعمال کرتے ہوئے اسکے حکم کو اسکی نظیر میں ظاہر کیا جائے۔

پھر کہتے ہیں:

"القیاس مثل ردالشئ الیٰ نظیرہ فیکون داخلاً تحت الأمر" [2]

ترجمہ: قیاس کسی شئ کو اسکی مثل کی طرف لوٹانا ہے اور یہ أمر میں داخل ہے۔ گویا قیاس کا حکم اللہ ہی نے دیا ہے۔

امام فخر الدین رازی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

"اعلم أنا قدتمسکنا بھذہ الآیة فی کتاب المحصول من اصول الفقه علی ان القیاس حجة فلا نذکرہ ھٰھُنا" [3]

ترجمہ: جان لو کہ چونکہ ہم نے اصول فقہ کی کتاب "المحصول" میں اس آیت سے پختہ استدلال کیا ہے کہ قیاس حجت ہے۔ اور دلیل ہے۔ اس لئے یہاں اس کا اعادہ نہیں کرتے ہیں۔

---

[1] کشف الاسرار، ص ۲۷۵، دارالکتاب الاسلامی، الجزء الثالث، قاہرہ

[2] ایضاً۔ [3] تفسیر کبیر، ص ۲۴۴، ج ۲۹۔۳۰۔

مزید لکھتے ہیں:

(**المسألة الثانية**) کہ ''اعتبار'' ''عبور'' سے بنا ہے۔ جو ایک شئ سے دوسری شئ کی طرف منتقل ہونے کو کہتے ہیں۔ ''آنسو'' کو بھی ''عبرۃ'' اس لئے کہتے ہیں کہ وہ آنکھوں سے رخساروں پر منتقل ہوجاتے ہیں۔ خواب کا مطلب بتانے والے کو ''معبر'' اور اس علم کو ''تعبیر'' بھی اسی لئے کہتے ہیں کہ اس میں خیالی چیز (خواب) سے ایک معقول معنی کی طرف انتقال کرتی ہے۔ الفاظ کو ''عبارات'' اسی لئے کہتے ہیں کہ ان الفاظ کی وساطت سے ایک آدمی کے ذہن سے خیالات ومعانی دوسرے آدمی کے ذہن میں منتقل ہوجاتے ہیں۔ اس لئے کہا جاتا ہے:

''**السعید من اعتبر بغیرہ**'' (نیک بخت وہ ہے جو دوسروں سے عبرت حاسل کرے) کیونکہ اس شخص کی عقل دوسرے آدمی کی حالت سے نتیجہ اخذ کرکے اپنے (صاحب عقل کے) اوپر منطبق کرتی ہے۔

> ''**ولهذا قال المفسرون: الاعتبار هو النظر فی حقائق الأشياء وجهات دلالتها ليعرف بالنظر فيها شئ آخر من جنسها**''[1]

ترجمہ: اوراسی بنا پر مفسرین نے کہا ہے کہ: اعتبار اشیاء کی ماہتیوں اوران کی دلالتوں کے طور وطریقوں میں غور کرنے کو کہتے ہیں (تا کہ اس سے اسی طرح کی دیگر اشیاء کا حکم معلوم ہوسکے)

علامہ سید محمود آلوسی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

> ''**واشتهر الاستدلال بالآية على مشروعية العمل بالقياس الشرعی، قالوا: انه تعالیٰ أمر فيها بالاعتبار وهوا لعبور والانتقال من الشئ الیٰ غيره، وذالک متحقق فی القياس اذ فيه نقل الحكم من الأصل الى الفرع، ولذاقال ابن عباس فی الأسنان: اعتبر حكمها بالأصابع فی أن ديتها متساوية،**

[1] تفسیر کبیر، ج ۲۹۔۳۰، ص ۲۴۵۔

والاصل فی الاطلاق الحقیقة و اذ ثبت الأمر. وھو ظاھر فی الطلب الغیر الخارج عن اقتضاء الوجوب أوالندب ثبتت مشروعیة العمل بالقیاس" [1]

ترجمہ: اس آیت سے قیاس شرعی پر عمل کی مشروعیت (Legality) پر استدلال کیا گیا ہے۔ چنانچہ علماء کہتے ہیں کہ: اللہ تعالیٰ نے اس میں ہمیں اعتبار کا حکم دیا ہے۔ اور یہ عبور و انتقال ہے ایک شئ سے دوسری کسی شئ کی طرف۔ اور یہی بات قیاس میں متحقق ہے۔ کیونکہ اس میں بھی اصل کے حکم کو فرع کی طرف منتقل کیا جاتا ہے۔ اسی لئے ابن عباس رضی اللہ عنہما دانتوں کے متعلق کہتے ہیں کہ دانتوں کا حکم ہی انگلیوں کی طرف منتقل کیا جائیگا اور دونوں کی دیت مساوی ہوگی۔ اور اصل حقیقت یہی ہے جس کا حکم دیا گیا ہے۔ اور وہ خارج میں غیر کی طلب میں ظاھر ہے ندباً یا وجوباً۔ تو قیاس پر عمل کی مشروعیت ثابت ہوگئی ہے۔

امام بیضاوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

"واستدل بہ علیٰ ان القیاس حجة من حیث أنہ أمر بالمجاوزة من حال الیٰ حال وحملھا علیھا فی حکم لما بینھما من المشارکة المقضیة لہ علیٰ ماقررناہ فی الکتب الاصولیة" [2]

ترجمہ: اس سے قیاس کے دلیل ہونے پر استدلال کیا گیا ہے۔ کیونکہ اس آیت میں ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف منتقل ہونے اور ایک حال کو دوسرے حال پر محمول کرنے اور دونوں کو ایسے حکم میں ملانے کا حکم دیا ہے جس میں دونوں شریک ہوں۔ اور یہی علت اس

---

[1] روح المعانی، ص ۳۲۲۸، ص ۲۸۔

[2] تفسیر بیضاوی، ج ۵، ص ۳۱۷، دارالفکر۔

ملانے (یعنی قیاس کرنے) کومقتضی ہے۔ جیسا کہ ہم نے اصول کی کتب میں ثابت کردیا ہے۔ "**فاعتبروا یا أولی الابصار**" میں۔

گویا اہل بصیرت کو بتایا جارہا ہے کہ کسی پیش آمدہ مسئلہ، واقعہ یا حادثہ کے حل یا حکم کے لئے اسی طرح کے کسی واقعہ، حادثہ یا مسئلہ کو تلاش کرو جس پر قرآن وسنت اور اجماع سے ثابت شدہ کوئی حکم بھی موجود ہو۔ تو اسی حکم کو نئے مسئلہ میں منتقل کردو۔ اسباب و وجہ اور نتائج کے اتحاد کی بنیاد پر اس عمل کو اصطلاح فقہہ میں قیاس کہا جاتا ہے۔ جس کی طرف مذکورہ آیت میں اشارہ ہے۔

(ج) "**واذا جآء ھم امر من الامن اوالخوف اذاعوبه ولو ردوه الی الرسول والیٰ أولی الأمر منھم لعلمه الذین یستنبطونه منھم**" [1]

ترجمہ: اور جب ان لوگوں کے پاس کوئی اُمر (بات) پہنچتا ہے چاہے امن ہو یا خوف تو اس کو مشہور کردیتے ہیں۔ اور اگر یہ لوگ اس کو رسول کے اور جو ان میں سے ایسی باتوں کو سمجھتے ہیں انکی طرف لوٹا دیتے تو وہ ضرور ان امور کو پہچان لیتے اور ان میں سے استنباط کرتے۔ (مسائل کا حل نکالتے)

تفسیر روح المعانی میں ہے:

"**والاستنباط فی الأصل استخراج الشئ من مأخذہ، کالماء من البئر والجوھر من المعدن ویقال للمستخرج: نبط بالتحریک ثم تجوز به فأطلق علی کل أخذ وتلق**" [2]

ترجمہ: اور استنباط درحقیقت کسی شئ کو اس کے (نکلنے کی جگہ) سے نکالنا۔ جیسے پانی کو کنویں سے اور جوھر کو معدن (کانوں) سے نکالنا۔ اور نکالنے والے کے لئے کہا جاتا ہے۔ اس نے بڑے جوش و جذبے سے پانی نکالا پھر اس کا معنی تجاوز کرگیا اور اسکا اطلاق ہر چیز کے نکالنے اور خود بخود نکلنے پر بھی ہونے لگا۔

---

[1] النساء:۸۳۔ [2] روح المعانی، ص۱۲۴، ج ۵۔

مزید وضاحت کرتے ہوئے علامہ محمود آلوسی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

"یستنبطونه منهم" أی یستخرجون تدبیرهُ بفطنتهم و تجاربهم و معرفتهم بأمور الحرب و مکایده" [1]

ترجمہ: "یستنبطونه" کا مفہوم ہے کہ اپنی ذہانت سے کوئی تدبیر نکالنا اور اپنے تجربے اور اپنے علم سے جنگی اُمور کو حل کرنا اور جنگی چالوں کا توڑ کرنا۔

امام فخر الدین رازی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

"(المسألة الرابعة): دلت هذه الآية علی أن القیاس حجة فی الشرع" [2]

ترجمہ: (چوتھا مسئلہ) یہ آیت اس بات کی دلیل ہے کہ قیاس شرع میں حجت ہے۔

پھر اس کی دلیل بیان کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

"فثبت ان اللّٰه امر المکلف بردالواقعة الیٰ من یستنبط الحکم فیها ولولا ان الاستنباط حجة لما أمر المکلف بذالک، فثبت ان الاستنباط حجة، والقیاس اما استنباط او داخل فیه، فوجب ان یکون حجة واذا ثبت هٰذا فنقول: الآیة دالة علی امور احدها ان فی احکام الحوادث مالایعرف بالنص بل بالاستنباط.

وثانیها: ان الاستنباط حجة

وثالثها: ان العامی یجب علیه تقلید العلماء فی احکام الحوادث

ورابعها: ان النبی ﷺ کان مکلفاً باستنباط الاحکام لانه تعالیٰ أمر بالرد الی الرسول و الیٰ اولی الامر" [3]

ترجمہ: ثابت ہوا کہ اللہ نے مکلّف کو حکم دیا ہے کہ وہ واقعہ (مسئلہ) اس شخص

---

[1] روح المعانی، ص ۱۲۴، ج ۵۔ [2] تفسیر کبیر، ص ۱۵۹، ج ۹۔۱۰۔

[3] ایضاً۔

کی طرف لوٹائے (پیش کرے) جو اسکا حکم نکال سکتا ہو۔ اگر استنباط دلیل نہ ہوتا تو اللہ مکلّف کو اس کا حکم نہ دیتا (کیونکہ اللہ فضول چیزوں کا حکم نہیں دیتا ہے) تو ثابت ہوا کہ استنباط دلیل ہے۔ اور قیاس یا تو (عین) استنباط ہے یا اس میں بطور جزم داخل ہے۔ پس ضروری ہوا کہ قیاس بھی دلیل ہو۔ جب یہ بات طے ہوگئی تو پھر ہم کہتے ہیں کہ یہ آیت چند امور پر دلالت کرتی ہے:

ایک یہ کہ نئے پیش آمدہ مسائل میں سے بعض کا حکم نص سے معلوم نہیں کیا جاسکتا بلکہ استنباط کے ذریعے سے معلوم ہوتا ہے۔

دوسرا یہ کہ استنباط (قوی) دلیل ہے۔

تیسرا یہ کہ عام آدمی پر لازم ہے کہ وہ نئے مسائل و واقعات میں علماء کی تقلید کرے۔

چوتھا یہ کہ نبی کریم ﷺ بھی احکام کے استخراج کے مکلّف تھے۔ کیونکہ اللہ نے رسول اور اولی الأمر کی طرف لوٹانے اور لے جانے کا حکم دیا ہے (بحیثیت رسول آپ پر فیصلہ کرنا لازم ہوجاتا)

تفسیر خازن میں ہے:

"وفی الآیة دلیل علی جوازالقیاس، وان من العلم مایدرک بالنص وھو الکتاب والسنة، ومنه مایدرک بالاستنباط وھوا لقیاس علیھما" [1]

ترجمہ: اس آیت میں قیاس کے جواز کی دلیل موجود ہے اور یہ کہ علم ایک تو وہ ہے جو نص یعنی قرآن وحدیث سے معلوم ہوسکے اور دوسرا وہ ہے جو استنباط سے معلوم کیا جاسکے یعنی وہ ان دونوں پر قیاس (کا نام) ہے۔

امام شوکانی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

"قالوا وأولی الأمر العلماء والاستنباط ھوالقیاس" [2]

---

[1] تفسیر خازن، ص ۳۸۳، ج ۱، دارالمعرفۃ، بیروت۔ [2] ارشادالفحول، ص ۲۰۱۔

ترجمہ: کہا گیا ہے کہ اولی الأ مر سے علماء اور الاستنباط سے قیاس مراد ہے۔

چونکہ قیاس میں بھی اپنی دقت نظری، عقل وفہم اور شعوروآ گہی کے ساتھ تحقیق کے بعد اپنی رائے جوکہ قرآن وسنت یا اجماع کے موافق ہوکا اظہار کیا جاتا ہے۔غور وخوض کے زور سے حکم تلاش کیا جاتا ہے اس لئے کہا جاسکتا ہے کہ یہ آیت بھی قیاس پر دلالت کرتی ہے۔

امام ابوزھرہ لکھتے ہیں:

"ولیس الرد الی اللّٰہ والی الرسول الا بتعریف الأمارات الدالة منهما علی مایر میان الیه، وذالک بتعلیل أحکامهما والبناء علیها، وذالک هو القیاس" [1]

ترجمہ: اوراللہ ورسول کی طرف کوئی بھی اُمر لوٹانا ممکن نہیں ہے جب تک کہ ہم وہ احکامات نہ جان لیں جن کی طرف لوٹایا جائے گا۔اور یہ اللہ ورسول کے اُحکام کی تعلیل اور اُس پر بنا کرنا ہے۔اور یہی قیاس ہے۔

(دال) **"ما قطعتم من لینة او ترکتموها قائمة علی اصولِها فباذن اللّٰه"** [2]

ترجمہ: جو کھجوروں کے درخت کے تنے تم نے کاٹ ڈالے یا ان کوان کی جڑوں پر کھڑا رہنے دیا تو (یہ دونوں باتیں) اللہ کے حکم کے مطابق ہیں۔

جب صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین بنونضیر کے درخت کاٹنے لگے تو انہوں نے کہا: اے محمد! ہم تو غدار اور بدعہد ہیں اس لئے آپ ہمیں قتل کرنا چاہتے ہیں۔مگر ان کھیتوں اور باغوں کا کیا قصور ہے کہ جس کے بدلے میں ان کے سر کاٹے جارہے ہیں۔بات چونکہ معقول تھی اس لئے صحابہ میں رائے کا اختلاف پیدا ہوا۔بعض نے اس عمل کوفساد جانا اور بعض نے بنونضیر کوغصہ دلانے کے لئے درخت کاٹنے کا عمل جاری رکھا۔اللہ کریم نے اس آیت کے نزول سے صحابہ کے دونوں اعمال ورائے کی تائید فرمائی۔اگر شریعت میں رائے کی کوئی حیثیت نہ ہوتی (ظاھر یہ کے قول کے مطابق) تو ضرور اس بات کی نفی کردی جاتی۔

---

[1] اصول فقہ،ص ۲۰۷۔ [2] الحشر: ۵۔

امام فخر الدین رازی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

"فاستدلوا بہ علیٰ جواز الاجتہاد" [1]

ترجمہ: اس سے (علماء) نے اجتہاد کے جواز پر استدلال کیا ہے۔

(س) **"فاسئلوا اھل الذکر ان کنتم لاتعلمون"** [2]

ترجمہ: تو اہل علم سے پوچھو اگر تمہیں علم نہ ہو۔

امام فخر الدین رازی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ منکرین قیاس اس آیت سے استدلال کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ عالم کو قیاس کرنا جائز نہیں ہے اور جو عالم نہیں اسے علماء سے پوچھنا واجب ہے۔ قیاس کرنا انکے نزدیک اس آیت کے منافی ہے۔ اگر قیاس جائز ہوتا تو اس آیت میں عالم سے پوچھنے کا حکم نہ دیا جاتا۔

"وجوابہ: انہ ثبت جواز العمل بالقیاس باجماع الصحابۃ والاجماع اقویٰ من ھذالدلیل" [3]

ترجمہ: اس (استدلال) کا جواب یہ ہے کہ قیاس پر عمل کرنا تو صحابہ کرام کے اجماع سے ثابت ہے اور اجماع اس دلیل سے زیادہ مضبوط و مستحکم دلیل ہے۔

منکرین قیاس کا یہ استدلال اس لئے بھی باطل ہے کہ یہ خود پوچھنے کا اقرار کرتے ہیں۔ اور جس سے سوال کیا جائے اگر اس کے پاس نص نہ ہو مثلاً: مِلک بینک (ماؤں کے دودھ کا) قائم کرنا جائز ہے یا نہیں؟ انتقال خون جائز ہے یا ناجائز؟

انجکشن لگانے سے روزہ ٹوٹتا ہے یا نہیں؟

نابینا کی گواہی جائز ہے یا ناجائز ہے؟

تو ان صورتوں میں وہ کیسے جواب دے گا؟

علامہ محمود آلوسی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

---

[1] تفسیر کبیر، ص ۲۴۷، المجلد الخامس عشر۔ [2] النحل: ۴۳۔

[3] تفسیر کبیر، ص ۱۳۱، ج ۲۰۔

"وقال بعضهم اذاکان المکلف ممن یقدر علی القیاس کان ممن یعلم فلایجب علیه السؤال فتأمل" [1]

ترجمہ: اور بعض کا کہنا ہے کہ جب احکامات الہیہ کا مکلّف قیاس کرنے پر قدرت رکھتا ہے تو وہ ضرور صاحب علم ہوگا تو صاحبِ علم کو سوال کرنا واجب نہیں ہے (بلکہ وہ قیاس واجتھاد سے کام لے) تو غور کرو۔

امام بیضاوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

"وفی الآیة دلیل علی وجوب المراجعة الی العلماء فیما لایعلم" [2]

ترجمہ: اور اس آیت میں یہ دلیل ہے کہ جو بات معلوم نہ ہو اس میں علماء سے رجوع کرنا واجب ہے۔

(ص) "قال من یحیي العظام وهی رمیم. قل یحییها الّذی انشأها اول مرة وهو بکل خلق علیم" [3]

ترجمہ: (کافر) نے کہا کہ کون زندہ کرے گا ان بوسیدہ ہڈیوں کو؟ آپ فرمادیجئے کہ انکو وہی زندہ کرے گا جس نے انہیں پہلی دفعہ بنایا تھا اور وہی ہر طرح کی تخلیق سے واقف ہے۔

اس آیت کے تحت علامہ قرطبی لکھتے ہیں:

"ففی هذا دلیل علی صحة القیاس لان اللّٰه تعالٰی احتج علٰی منکرین البعث بالنشأة الاولٰی قال من یحي العظام وهی رمیم" [4]

ترجمہ: پس اس میں قیاس کے حجت شرعیہ ہونے کی دلیل موجود ہے۔ کیونکہ اللہ نے بعث بعد الموت کے منکرین پر تخلیق ونشأ اولی سے حجت قائم کی ہے۔ اور فرمایا: من یحي العظام

---

[1] روح المعانی، ص۵۲۲، جز۱۴۔ [2] تفسیر بیضاوی، ص۳۹۹، ج۳، دارالفکر۔

[3] یٰسین: ۷۹۔

[4] محمد بن احمد الانصاری القرطبی: الجامع لاحکام القرآن ج۔۵ ص۵۸، طبع مصر ۱۹۶۷ء۔

علامہ ابوبکر جصاص لکھتے ہیں:

"وفیہ الدلالة علی وجوب القیاس والاعتبار لانہ الزمھم قیاس لنشأة الثانیة علی الاولیٰ" [1]

ترجمہ: اس آیت میں قیاس و اعتبار کے واجب ہونے کی دلیل بھی ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے کفار پر لازم کیا کہ وہ نشأۃ ثانیہ کو نشأۃ اولیٰ پر قیاس کریں۔

(ط) مندرجہ بالا آیات کے علاوہ بھی قرآن کریم نے بارہا دفعہ اہل عقل کو اپنی عقل سے کام لینے کا کہا ہے۔ بالفرض شریعت میں اپنی رائے اور عقل وفہم کی کوئی حیثیت نہ ہوتی تو عقل وبصیرت اور تدبر وتفکر کے الفاظ قرآن میں ذکر کرنے کا کوئی فائدہ نہ رہتا۔ اور عقل وفکر کی پیدائش کا فائدہ صرف دنیوی مقاصد تک ہی محدود رہتا اور شریعت کے اُحکام میں اسکا استعمال منع ہوتا۔ اگر تضمنی اور التزامی دلالات واشارات سے عقل وفہم اور تدبر وتفکر کا کوئی تعلق نہ مانا جائے تو پھر بہت سے شرعی اُحکام کو معطل ماننا پڑے گا اور یہ بات قرآن کے معجز ہونے کے خلاف ہے۔

قرآن میں قیاس کا استعمال:

قرآن کریم میں کئی آیات ایسی ہیں جن میں اللہ کریم نے ایک شئ کی صفات کی بنا پر اسے کسی دوسری شئ پر قیاس کیا ہے۔

"مثل الذین حملوا التوراة ثم لم یحملوھا کمثل الحمار یحمل اسفارا" [2]

ترجمہ: جن لوگوں (یہودیوں) کو تورات پر عمل کرنے کا حکم دیا گیا پھر انہوں نے اس پر عمل نہیں کیا ان کی مثال اس گدھے کی سی ہے جو بہت سی کتابیں اٹھائے ہوئے ہو۔

---

[1] ابوبکر احمد بن علی الرازی الجصاص ،احکام القرآن س ۳۷۶،ج۔۳۔

[2] الجمعۃ:۵۔

اس آیت کریمہ میں یہودی قوم کو گدھے پر قیاس کیا گیا ہے۔ جیسے گدھا پیدائشی طور پر عقل وشعور سے محروم ہوتا ہے اس کی پیٹھ پر کتابیں بھی لاد دی جائیں تو وہ نہیں سمجھ سکتا کہ کتاب میں کیا لکھا ہے۔ اسی طرح یہودی تورات کو اٹھائے پھرتے ہیں مگر کتاب کیا کہتی ہے اسکا مقتضی کیا ہے وہ نہیں جانتے گویا گدھا اور یہودی مشترکہ علت وسبب کی وجہ سے ایک ہی ٹھہرے۔ اسی کا نام قیاس ہے۔

قرآن میں علل کا بیان:

قرآن کریم میں بعض اُحکامات کے ساتھ انکی علتیں اور اسباب بھی بیان کئے گئے ہیں۔ تاکہ یہی علتیں اور اُسباب جب کبھی نئے پیش آمدہ مسائل میں پائے جائیں تو موجودہ حکم پر قیاس کرتے ہوئے اس حکم کو نئے مسئلہ کی طرف منتقل کیا جاسکے۔ مثلاً قصاص کے متعلق اللہ کا ارشاد گرامی ہے:

"ولكم فی القصاص حيوة ياولی الالباب" [1]

ترجمہ: اے عقلمندو! قصاص میں تمہارے لئے زندگی ہے۔

گویا قصاص کے حکم کی علت ''زندگی'' ہے۔ اب جب جب بھی ''زندگی'' کو خطرہ ہوگا اسے بچانے کے لئے قصاص لیا جائے گا۔

اگر ایسا نہ کیا گیا تو زندگی ''چوروں، ڈاکوؤں اور قاتلوں کے ہاتھوں ختم ہوجائے گی اور معاشرے کا امن وسکو غارت رہے گا۔

اسی طرح نبی علیہ السلام کے متبنٰی حضرت زید بن حارثہ رضی اللہ عنہ کی مطلقہ حضرت زینب رضی اللہ عنھا سے نکاح کرنے کا حکم دیتے وقت بھی اللہ نے صرف حکم نہیں بلکہ اس کی علت بھی نبی علیہ السلام کو بتادی تھی۔

"فلما قضى زيد منها وطراً زوجنكها لكی لا يكون على المؤمنين حرج فی ازواج ادعيائهم، اذا قَضوُا منهن وطراً وكان امر اللّٰه مفعولاً" [2]

---

[1] البقرہ: ۱۷۹۔ [2] الاحزاب: ۳۷۔

ترجمہ: پھر جب زید کا دل اس عورت سے بھر گیا۔ تو ہم نے اس کا نکاح آپ ﷺ سے کردیا۔ تاکہ اہل ایمان پر اپنے منہ بولے بیٹوں کی بیویوں کے بارے میں کچھ تنگی نہ رہے؟ جب وہ ان سے اپنا جی بھر چکیں۔

اس آیت میں دو علتیں بیان ہوئیں کہ زید اور زینب کا نکاح اس لئے کامیاب نہ ہوسکا کہ نسب میں تفاوت اور کفو (ہم پلہ) رشتہ نہیں تھا۔ اور دوسرا یہ کہ نبی علیہ السلام کا حضرت زینب سے نکاح کی علت یہ تھی کہ منہ بولے بیٹے کو حقیقی بیٹا سمجھنے کی رسم قدیم کا خاتمہ مقصود تھا۔

مال غنیمت کو فقرا و مساکین، یتامی و اعزا اور مسافروں میں تقسیم کا حکم دیتے ہوئے اللہ کریم نے اس کی حکمت و مصلحت بھی بیان فرمادی ہے۔

"مآ افاءَ اللّٰہ علیٰ رسولہٖ من اھل القریٰ فللّٰہ وللرّسولِ ولذی القربیٰ والیتٰمیٰ والمساکین وابن السبیل کی لا یکون دولة بین الأغنیاءِ منکم" [1]

ترجمہ: جو کچھ اللہ اپنے رسول کو دوسری بستیوں والوں سے بطور فئ دلوائے سو وہ اللہ ہی کا حق ہے اور رسول کے عزیزوں کا اور مسکینوں کا اور مسافروں کا تاکہ وہ مال تمہارے امرا میں ہی نہ رہ جائے۔

یعنی اللہ کریم کی منشاء یہ ہے کہ مال کی گردش ہوتی رہے اور صرف ایک طبقہ ہی مال پر قابض نہ رہے۔ اس علت کو بیان کرنے کا مقصد یہ ہے کہ اسلام کا نظام معیشت تشکیل دیتے وقت اس علت پر قیاس کیا جائے۔

خمر اور میسر کی تحریم کی تعلیل یوں بیان فرمائی ہے:

"انما یریدالشیطٰن أن یوقع بینکم العداوة والبغضاء فی الخمر والمیسر" [2]

ترجمہ: بے شک شیطان چاہتا ہے کہ شراب اور جوئے کے ذریعہ تمہارے درمیان دشمنی اور کینہ پیدا کردے۔

---

[1] الحشر: ۷۔ [2] سورۃ المائدہ: ۹۱۔

گویا شراب اور جوئے کی حرمت کی علت شیطان کی طرف سے دشمنی اور کینہ پیدا کرنے کا ڈر ہے۔

قیاس کا ثبوت سنت سے:

قیاس کے حجت شرعیہ ہونے کا ثبوت سنت سے تین وجوھات میں منحصر ہے

وجہ اول: نبی علیہ السلام نے اُحکام میں قیاس کو استعمال کیا ہے۔ مثلاً

جب خثعمیہ نے اپنی فوت شدہ ماں کی طرف سے حج کرنے کے بارے میں سوال کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا:

"ارأیت لو کان علی أمک دین أکنت قاضیته قالت نعم: قال فاقضوا الذی له، فان اللّٰه احق بالوفاء" [1]

ترجمہ: اگر تیری ماں پر قرض ہوتا تو کیا تو ادا کرتی؟ وہ بولی جی ہاں! فرمایا تو اس کی طرف سے (حج) ادا کرو کیونکہ اللہ کا حق ضروری پورا کرنا چاہئے۔

ابن بطال نے اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے کہا ہے کہ نبی علیہ السلام نے اپنی امت کے لئے قیاس کو جاری کیا ہے۔ [2]

ابن قدامہ لکھتے ہیں:

"فهو تنبیهه علی قیاس دین اللّٰه علی دین الخلق" [3]

اس حدیث میں نبی علیہ السلام نے "حج منذور" کو "قرض" پر قیاس کیا ہے۔

جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے نبی علیہ السلام کی بارگاہ میں عرض کیا:

"قبلت وأنا صائم" قال له: أرأیت لو تمضمضت بماءٍ وانت صائم" قال عمر: لابأس بذالک، فقال علیه السلام "ففیم" [4]

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا:

---

[1] بخاری بشرحہ فتح الباری، ص ۲۹۶، ج ۱۳۔ [2] فتح الباری، ص ۲۹۱، ج ۱۳۔

[3] روضۃ الناظر، ص ۱۵۱۔ [4] مسند احمد، ص ۲۱ اور ۵۲، ج ۱۔

ترجمہ: یارسول اللہ ﷺ میں نے اپنی بیوی کا بوسہ لے لیا جبکہ میں روزے سے تھا۔ نبی علیہ السلام نے فرمایا: اگر تم روزے میں کلی کرتے تو تمہارا کیا خیال ہے۔ عرض کیا، کوئی حرج نہیں ہے تو آپ ﷺ نے فرمایا تو بوسہ لینے میں کیا حرج ہے؟

گویا نبی علیہ السلام نے روزے دار کا اپنی بیوی کا بوسہ لینے کو روزے کی حالت میں کلی کرنے پر قیاس کیا ہے۔ جیسے کلی کرنا روزہ نہیں توڑتا اسی طرح بوسہ بھی روزہ نہیں توڑتا۔

علامہ ابن قیم لکھتے ہیں:

اگر مثل کا حکم اسکے ہم مثل کی طرح نہ ہوتا اور معانی وعلل نفیاً یا اثباتا احکام میں مؤثر نہ ہوتے تو اس مشابہہ کا حکم ہم مثل وہم مشابہہ کا سا ہے۔ بوسہ، وطی کی طرف جانے کا وسیلہ ہے۔ جیسے منہ میں پانی کا جانا پینے کا وسیلہ ہے۔ جیسے یہ مضر نہیں وہ بھی نہیں ہے۔ [1]

جب نبی ﷺ نے فرمایا: "**وفی بضع أحدکم صدقة**" (تم میں سے کسی کا جماع کرنا بھی صدقہ ہے) تو صحابہ نے عرض کیا کہ یارسول اللہ ﷺ:

"یأتی أحدنا شهوته ویکون له فیها اجر؟ قال "أرأیتم لو وضعها فی حرام أکان علیه وزر؟" قالوا: نعم، قال: فکذالک اذا وضعها فی الحلال کان له أجر" [2]

ترجمہ: (صحابہ نے عرض کیا) کہ ہم میں سے کوئی اپنی شہوت پوری کرتا ہے تو کیا اس کے لئے اجر ہے؟ فرمایا: بتاؤ اگر وہ اس شہوت کو حرام جگہ میں پورا کرتا تو کیا اس پر گناہ نہ ہوتا؟ عرض کیا، جی ہاں! فرمایا: اسی طرح جب وہ اپنی شہوت کو حلال جگہ میں پورا کرے گا تو اس کیلئے اجر ہوگا۔

یہ قیاس عکس الجلی ہے۔ جو اصل (سابق مسئلہ) کے حکم کی نقیض (ضد) فرع (نیا مسئلہ) میں ثابت کر رہی ہے۔ کیونکہ علت میں بھی ضد ہے۔ لہٰذا حکم میں بھی ضد ہوگی۔ [3]

---

[1] اعلام الموقعین، ص ۲۱۸، ج ۱۔

[2] مسلم بشرح النووی، ص ۵۴، ج ۷، ابی داؤد، ص ۳۷، ج ۲۔

[3] اعلام الموقعین، ص ۲۱۸، ج ۱۔

امام نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

"وھذا القیاس المذکور فی الحدیث ھو من قیاس العکس واختلف الأصولیون فی العمل بہ وھذا الحدیث دلیل لمن عمل بہ وھوا الأصح" [1]

ترجمہ: اس حدیث میں مذکور قیاس، قیاس العکس ہے۔علماء اصول کو اس پر عمل کرنے میں اختلاف ہے۔اور یہ حدیث دلیل ہے اس کے لئے جو اس پر عمل کرتا ہے کہ وہ صحیح ہے۔

ایک صحابی نے نبی ﷺ سے عرض کیا:

"ان امرأتی ولدت غلاماً أسود وانی أنکرتہ: فقال علیہ السلام "ھل لک من ابلٍ؟" قال: نعم، قالَ: فما ألوانھا؟" قال: حمر، قال: فھل فیھا من أورقٍ؟ قال: ان فیھا لورقا، قال فانیٰ تریٰ ذالک جآءَ ھا؟ قال: یارسول اللّٰہ عرق نزعھا، قال: ولعل ھذا عرق نزعہ" [2]

ترجمہ: کہ میری بیوی نے ایک سیاہ فام بچہ جنم دیا ہے۔(جبکہ میں اور میری بیوی گورے چٹے ہیں) اور میں اس بچہ کو اپنا بچہ نہیں مانتا۔(شک کا اظہار کیا) نبی علیہ السلام نے اس سے پوچھا ''کیا تیرے پاس اونٹ ہیں؟'' اس نے کہا ''جی ہاں'' آپ نے پوچھا، ان کے کیا کیا رنگ ہیں؟ اس نے کہا ''سرخ'' رنگ کے ہیں۔آپ علیہ السلام نے پوچھا کیا ان میں کوئی خاکستری رنگ کا بھی ہے؟ اس نے کہا ''جی ہاں'' آپ نے فرمایا اس کے متعلق تیری کیا رائے ہے کہ وہ کہاں سے آ گیا؟ اس نے کہا، ممکن ہے کسی رگ کے فساد کے سبب ایسا ہوا ہو۔تو آپ ﷺ نے فرمایا: وہی رگ کا فساد یا تناؤ کا سبب یہاں بھی تو پایا جاسکتا ہے۔(لہٰذا اپنی بیوی پر بدگمانی نہ کر)

---

[1] شرح النووی علی مسلم،ص۹۲،ج ۷۔ [2] فتح الباری،ص۲۵۳،ج ۱۳،نسائی،ص۸۱،ج ۲۔

اس حدیث پاک میں علت میں مساوات و برابری کی بنیاد پر نبی ﷺ نے سیاہ فام بچے کو خاکستری اونٹ پر قیاس کیا ہے۔

امام نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

"وفيه اثبات القياس والاعتبار بالأشباه وضرب الأمثال" [1]

ترجمہ: اور اس میں قیاس واعتبار کا ثبوت ہے اشباہ کے ساتھ اور ہم مثل کے ساتھ۔

حضرت علی، حضرت جعفر اور حضرت زید بن حارثہ رضی اللہ عنھم کے درمیان حضرت حمزہ رضی اللہ عنہ کی بیٹی عمارہ کی پرورش پر جھگڑا ہوگیا کہ کون عمارہ کی پرورش کرے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ میرے چچا کی بیٹی ہے لہٰذا میں لیجاتا ہوں۔ حضرت جعفر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ عمارہ میرے چچا کی بیٹی ہے اور اس کی خالہ میری بیوی ہے۔ لہٰذا میرا حق بنتا ہے۔ اور حضرت زید رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ میرے بھائی کی بیٹی ہے۔ لہٰذا میرا حق ہے کہ میں پرورش کروں۔ نبی ﷺ نے فیصلہ فرماتے ہوئے ارشاد فرمایا:

"الخالة بمنزلة الام" [2]

ترجمہ: خالہ ماں کی طرح ہے۔

اس حدیث پاک میں نبی ﷺ نے خالہ کو ماں پر قیاس کرتے ہوئے فیصلہ حضرت جعفر رضی اللہ عنہ کے حق میں کردیا۔ کیونکہ عمارہ کی خالہ اُسماء بنت عمیس رضی اللہ عنہا ان کی بیوی تھیں۔

نبی ﷺ کا ارشاد ہے:

"العائد فی هبته كالكلب يعود فی قيئه" [3]

ترجمہ: ھبہ واپس لینے والا اس کتے کی طرح ہے جو اپنی قے کھالے۔

گویا نبی علیہ السلام نے کسی کو تحفہ دیکر واپس مانگنے والے کو اپنی قے کھانے والے کتے پر قیاس فرمایا ہے۔

---

[1] مسلم بشرح النووی، ص ۱۳۳، جلد ج۔

[2] فتح الباری، ص ۶۹۹، ج ۷۔

[3] فتح الباری، ص ۱۳۹۔۱۴۰، ج ۶۔

وجہ ثانی:

جس طرح قرآن کریم میں اللہ کریم نے احکامات کی علتیں اسباب اور وجوہات کو بیان کیا ہے اسی طرح نبی ﷺ نے بھی اپنی امت کو اُحکام کے اُسباب وعلل اور اوصاف مؤثرہ کی طرف راہنمائی فرمائی ہے۔ تاکہ اُسباب وعلل کا اُحکام کے ساتھ ربط وضبط معلوم ہو اور اُوصاف وعلل کو نئے پیش آنے والے واقعات وحادثات کی طرف متعدی کیا جاسکے: مثلاً:
آپ ﷺ کا ارشادگرامی ہے:

"انما جعل الاستئذان من أجل البصر" [1]

ترجمہ: اجازت طلب کی جائے، (نامحرم پر) نگاہ (پڑ) جانے کی وجہ سے۔

گویا کسی کے گھر، کمرے یا خاص جگہ میں داخل ہونے سے پہلے اجازت طلب کرنے کا حکم ہے جس کی علت (بے پردگی سے) بچنا ہے۔ اور نامحرم پر نگاہ پڑنے کے گناہ سے بچانا ہے۔

ایک سال نبی ﷺ نے قربانی کا گوشت تین دن سے زائد گھر میں رکھنے سے منع فرمایا تو اس کی حکمت یوں بیان فرمائی:

"انما نهيتكم من أجل الدافة" [2]

ترجمہ: بے شک میں نے تم کو خانہ بدوشوں کی وجہ سے (جمع کرنے) سے روکا تھا۔

گویا قربانی کا گوشت جمع رکھنا منع کیا تو حکمت یہ بیان فرمائی کہ مسافروں، خانہ بدوش، دیہاتی اور ضرورت مندوں کو زیادہ سے زیادہ گوشت مل سکے۔
بلی کے جوٹھے پانی وغیرہ کے پاک ہونے کی یہ تعلیل بیان فرمائی ہے:

"ليست بنجس انها من الطوافين عليكم والطوافات" [3]

ترجمہ: (یہ بلی) ناپاک نہیں ہے کیونکہ یہ تمہارے پاس کثرت سے چکر لگاتی اور آتی جاتی رہتی ہے۔

---

[1] مسند احمد، ص ۳۳۵، ج ۵۔ [2] المؤطا للامام مالک، ص ۳۶، ج ۲۔
[3] سنن نسائی، ص ۵۵، ج ۱۔

گویا بلی کا جوٹھا ناپاک نہ ہونے کا حکم ہے اوراس کی علت کثرت طواف ہے۔
نبی ﷺ کا ارشاد گرامی ہے:

"ان اللّٰہ ورسولہ ینھیانکم عن اللحوم الحمر فانھا رجس"[1]

ترجمہ: بے شک اللہ اوراس کے رسول نے تم کو گدھے کے گوشت سے منع کیا ہے کیونکہ وہ ناپاک ہے۔

گدھے کے گوشت سے منع کرنا حکم ہے اوراسکی علت اسکا ناپاک ہونا ہے۔
ذکر کو چھونے سے وضو نہ ٹوٹنے کی علت بیان کرتے ہوئے فرمایا:

"ھل ھو الا مضغۃ منہ. أو. بضعۃ منہ"[2]

ترجمہ: کیا (ذکر) جسم کا حصہ نہیں ہے؟

یعنی ذکر کو چھونے سے وضو نہیں ٹوٹتا یہ حکم ہے اوراس کی علت یہ ہے کہ وہ جسم کا ٹکڑا ہے۔(حصہ ہے)

حضرت حمزہ رضی اللہ عنہ کی بیٹی کے متعلق فرمایا:

"انھا ابنۃ أخی من الرضاع"[3]

ترجمہ: بے شک وہ (عمارہ) میرے رضاعی بھائی (حضرت حمزہ رضی اللہ عنہ) کی بیٹی ہے۔

یعنی میرا نکاح (عمارہ) سے نہیں ہوسکتا کہ وہ میرے رضاعی بھائی کی بیٹی اور میری بھتیجی ہے۔

وجہ ثالث:

نبی کریم ﷺ نے اپنے صحابہ کے اجتہاد و قیاس کو برقرار رکھا ہے۔اس ضمن میں حدیث معاذ مشہور ہے۔جب نبی ﷺ نے حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کو یمن کا والی مقرر فرمایا تو پوچھا:

---

[1] بخاری ومسلم، کتاب الذبائح والصید، باب لحوم الحمر۔

[2] سنن الترمذی، کتاب الطھارہ، باب ما جاء فی ترک الوضوء من مسّ الذکر۔

[3] صحیح مسلم، کتاب الرضاع، باب تحریم ابنۃ الأخ من الرضاعۃ۔

"بما ذا تحکم؟ فقال بکتاب اللّٰہ قال: فان لم تجد؟ قال: بسنة رسول اللّٰہ. قال: فان لم تجد؟ قال: أجتهد برائي. فقال الحمدللّٰہ الذی وفق رسول رسولِ اللّٰہ لما یرضاہ رسول اللّٰہ" [1]

ترجمہ: کس چیز کے ساتھ فیصلہ کروگے؟ تو معاذ بولے: کتاب اللہ سے، فرمایا اگر (کتاب اللہ میں) نہ پاؤ؟ بولے: سنت رسول سے، فرمایا اگر (سنت رسول میں) نہ پاؤ؟ بولے: اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا تو فرمایا اللہ کا شکر ہے جس نے اللہ کے رسول کے نمائندے کو اس چیز کی توفیق دی جس سے اللہ کا رسول راضی ہے۔

حضرت معاذ رضی اللہ عنہ نے اجتہاد پر اعتماد کا اظہار کیا اس وقت کہ جب کسی حکم کے لئے کتاب وسنت میں کوئی دلیل موجود نہ ہو۔ اور قیاس اجتھاد ہی کا نام ہے جسکا حضرت معاذ نے اقرار کیا ہے اور نبی علیہ السلام نے اس کی تنکیر نہیں فرمائی بلکہ باقی رکھا ہے۔ حدیث معاذ اگرچہ ضعیف ہے مگر رسول اللہ ﷺ نے اجتہاد کو باقی رکھا ہے لہٰذا انکار نہیں ہے۔ [2]

نبی ﷺ کی حدیث ہے:

"عن ابن عمر قال: قال النبی ﷺ یوم الاحزاب: لایصلین احدکم الا فی بنی قریظة! فادرک بعضهم العصر فی الطریق، فقال بعضهم لانصلی حتی نأتیها، وقال بعضهم: بل نصلی حتی نأتیها، وقال بعضهم: بل نصلی لم یرد منا ذالک. فذکر ذالک للنبی ﷺ فلم یعنف واحداً منهم" [3]

ترجمہ: حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ نبی ﷺ نے احزاب سے واپسی والے دن فرمایا: کہ تم میں سے کوئی بھی شخص بنو قریظ کے

---

[1] أخرجه، ابوداؤد، والترمذی وأحمد والدارمی۔ [2] القیاس، ص ٦٦۔

[3] صحیح بخاری، ج ٢، ص ٥٩١۔

علاوہ عصر کی نماز نہ پڑھے! پس ان میں بعضوں کو عصر نے راستہ ہی میں پالیا تو ان میں سے بعض کہنے لگے کہ ہم تو بنو قریظہ پہنچ کر ہی نماز پڑھیں گے۔ جبکہ بعض نے کہا کہ: ہم تو پڑھ لیتے ہیں (پہنچنے سے پہلے) کیونکہ آپ ﷺ کا مقصد یہ تو نہ تھا (کہ ہماری نماز ہی قضا ہو جائے) تو انہوں نے (بعد میں) اس کا تذکرہ نبی علیہ السلام سے کیا آپ ﷺ نے کسی کو بھی نہیں ڈانٹا۔

اس حدیث میں حکم تو ایک ہی تھا کہ بنو قریظہ پہنچ کر ہی نماز عصر ادا کی جائے مگر صحابہ کے دو گروہ ہوگئے دونوں میں سے ہر ایک نے اپنے اپنے اجتہاد پر عمل کیا اور نبی علیہ السلام نے انکے اجتہاد کو برقرار رکھتے ہوئے کسی کی بھی سرزنش نہیں فرمائی۔ جنہوں نے نماز رستہ میں نہ پڑھی انہوں نے ظاھری حکم پر عمل کیا اور جنہوں نے رستہ میں نماز پڑھی انہوں نے اجتہاد کیا کہ نماز قضا نہ ہو جائے اس حکم کا مطلب جلد پہنچنا ہے۔

نبی ﷺ نے حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کو بنی قریظہ کے محاصرے کے دوران ثالث (حکم) بنایا تو انہوں نے فیصلہ کیا کہ انکے مردوں کو قتل کردیا جائے اور بچوں کو قیدی بنالیا جائے۔تو نبی ﷺ نے فرمایا:

"**ان أمرهُ هو الصحیح**" [1] (ترجمہ): کہ اس کا فیصلہ درست ہے۔

جبکہ حضرت معاذ نے یہ فیصلہ اپنی ذاتی رائے کی بنیاد پر کیا تھا مگر نبی ﷺ نے اسے برقرار رکھا۔

صلح حدیبیہ کے موقعہ پر نبی ﷺ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو وثیقہ لکھنے کا حکم فرمایا: حضرت علی رضی اللہ عنہ نے لکھا: "**هٰذا ما اصطلح علیه محمد رسول الله و سهیل بن عمرو**" سہیل نے کہا کہ اگر ہم آپ کو رسول اللہ مانتے تو پھر ہمارا آپ سے جھگڑا کیا ہے اس لئے اس عبارت کو یوں لکھیں "**هٰذا ما اصطلح علیه محمد بن عبدالله و سهیل بن عمرو**" تب نبی علیہ السلام نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے فرمایا:

---

[1] بخاری، کتاب المغازی، باب محاصرہ بنی قریظہ۔

"امح رسول اللّٰہ واکتب بدلہ محمد بن عبداللّٰہ! فقال علی: "ماکنت لأمحوھا"

ترجمہ: رسول اللہ مٹا کر محمد بن عبداللہ لکھدو، تو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے عرض کیا میں تو نہیں مٹاؤں گا۔

نبی ﷺ نے خود مٹایا اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے چونکہ اپنے اجتہاد اور رائے سے ادباً ایسا نہیں کیا تو نبی علیہ السلام نے انہیں اس پر سرزنش نہیں فرمائی۔ اگر نبی علیہ السلام یوں فرماتے:

"**فرض اللّٰہ علیہ محوھا**" تو ضرور مٹادیتے۔ [1]

جب اُبو بصیر رضی اللہ عنہ مشرکین سے بھاگ کر مدینہ آگئے تو مشرکین نے صلح حدیبیہ کے معاہدے کے تحت دو آدمی بھیجے اُبو بصیر کو معاہدے کے تحت واپس مکہ بھیج دیں آپ ﷺ نے واپس کردیا۔ واپسی میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور چند صحابہ کو بھی ساتھ بھیجا کہ وہ اُبو بصیر کو معاہدے کے تحت مشرکین مکہ کے حوالے کرکے آئیں۔ لیکن واپس مکہ جاتے ہوئے اُبو بصیر رضی اللہ عنہ نے دو مشرکوں میں سے ایک کو قتل کردیا اور سیف البحر کی طرف روانہ ہوگئے۔

اُبو بصیر رضی اللہ عنہ اور انکے ساتھیوں کا یہ عمل انکی ذاتی رائے تھی لیکن آپ ﷺ نے اس پر نکیر نہیں فرمائی۔ جبکہ انہوں نے نبی علیہ السلام سے اسکی اجازت نہیں لی تھی۔ [2]

غزوہ موتہ میں حضرت جعفر بن ابی طالب، زید بن حارثہ اور عبداللہ بن رواحہ کو یکے بعد دیگرے نبی علیہ السلام نے امیر مقرر فرمایا اور وہ تینوں شہید ہوگئے تو تمام صحابہ نے باہمی مشورے سے خالد بن ولید کو اپنا امیر چن لیا۔ یہ انکا اپنا اجتہاد تھا مگر نبی علیہ السلام نے فرمایا: "یہ صحیح ہے" [3]

حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ نبی ﷺ نے اسید بن حضیر رضی اللہ عنہ اور کچھ لوگوں کو بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا کے گمشدہ ہار کی تلاش میں روانہ کیا تو اسی

---

[1] بخاری، کتاب الشروط۔ [2] ایضاً۔

[3] بخاری، کتاب الجہاد۔

دوران نماز کا وقت ہوگیا چونکہ وہاں پانی نہیں تھا لہٰذا انہوں نے بغیر وضو کے ہی نماز پڑھ لی اور پھر نبی علیہ السلام سے اس کا ذکر کیا۔ نبی علیہ السلام ان پر غصہ نہیں ہوئے نہ ہی کوئی سزا دی اور نماز لوٹانے کا بھی حکم نہیں دیا۔ جبکہ انہوں نے اپنی رائے اور اجتہاد سے ہی بغیر وضو کے نماز پڑھی تھی۔ اس کے بعد ہی آیت تیمّم کا حکم نازل ہوا تھا۔ [1]

اسی طرح حضرت ابو ذر رضی اللہ عنہ اپنی اہلیہ کے ساتھ اونٹ پر سفر کر رہے تھے۔ قریب قریب پانی نہ تھا۔ انہیں جنابت پیش آ گئی تو انہوں نے بغیر طہارت کے نماز پڑھ لی جب یہ بات نبی علیہ السلام تک پہنچی تو انہیں غسل کا حکم دیا اور فرمایا: ''التراب کافیک'' تیرے لئے مٹی ہی کافی ہے۔ مگر نماز لوٹانے کا حکم نہیں دیا۔ اور نہ ہی نکیر فرمائی جبکہ یہ عمل حضرت ابو ذر کا ذاتی اجتہاد تھا۔ [2]

غزوہ ذات السلاسل میں ایک یخ بستہ دن میں جنبی کی حالت میں حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ نے تیمّم کر کے لوگوں کو نماز پڑھائی۔ اس لئے کہ انہیں علم تھا کہ اگر ٹھنڈے پانی سے غسل کروں گا تو شدید نقصان کا اندیشہ ہے۔ واپسی پر صحابہ کرام نے نبی ﷺ سے یہ واقعہ عرض کیا۔ تو نبی ﷺ نے فرمایا:

''یا عمرو! صلیت بھم وأنت جنب؟ قال: حسبت أن اعتلت اھلک، وقد سمعت اللہ تعالیٰ یقول: ''ولا تقتلوا أنفسکم'' فضحک النبی ﷺ ولم یقل شیأً'' [3]

ترجمہ: اے عمرو! تم نے جنبی کی حالت میں لوگوں کو نماز پڑھادی؟ عرض کیا: میں نے گمان کیا کہ (سخت سردی کی وجہ سے) ہلاک ہوجاؤنگا جبکہ میں نے اللہ کا فرمان سنا ہے کہ ''اپنے آپ کو قتل نہ کرو'' تو نبی ﷺ ہنسے اور (ان سے) کچھ نہیں کہا۔

گویا نبی ﷺ نے عمرو بن العاص کے اجتہاد کو برقرار رکھا۔ اور غسل کے بدلے تیمّم پر اکتفا کرنے پر نکیر نہیں فرمائی اور نہ ہی صحابہ نے اسکا انکار کیا ہے۔

---

[1] بخاری، کتاب التیمم۔ [2] ایضاً۔

[3] ایضاً۔

حضرت اسماء بنت ابو بکر رضی اللہ عنہما فرماتی ہیں:

"أفطرنا یوماً من رمضان فی غیم علی عھد رسول اللہ ﷺ ثم طلعت الشمس" [1]

ترجمہ: ہم نے رمضان کے مہینہ میں ایک دن بادلوں کی وجہ سے نبی علیہ السلام کی موجودگی میں روزہ افطار کرلیا پھر کچھ دیر کے بعد سورج نکل آیا۔ یعنی انہوں نے غالب گمان کی بنیاد پر افطار کیا یہ سمجھتے ہوئے کہ سورج غروب ہو چکا ہے۔ مگر سورج ابھی غروب نہیں ہوا تھا۔ مگر نبی ﷺ نے اس پر نکیر نہیں فرمائی۔

جب یہ آیت نازل ہوئی "**فول وجھک شطر المسجد الحرام**" تو بنی سلمہ کا ایک آدمی ندا دے رہا تھا "قبلہ تحویل ہو چکا ہے" اس نے دومرتبہ اعلان کیا۔ لوگ نماز فجر کے رکوع میں تھے۔ اور منہ بیت المقدس کی طرف کیا ہوا تھا۔ لوگوں نے رکوع کے اندر ہی اپنے چہرے کعبۃ اللہ کی طرف پھیر لئے۔ ان کا رکوع کے اندر ہی کعبہ کی طرف پھرنا بعد میں نماز کو نہ لوٹانا ان کے ذاتی اجتہاد کی بنیاد پر تھا۔ [2]

حضرت ابو بکرہ رضی اللہ عنہ مسجد میں داخل ہوئے تو نبی ﷺ رکوع میں تھے۔ وہ صف کے بغیر ہی نماز میں شامل ہو گئے اور پھر چل کر صف میں شامل ہوئے۔ نبی ﷺ نے فرمایا:

"زادک اللہ حرصا ولاتعد" [3]

ترجمہ: اللہ تجھے نماز کی رغبت زیادہ دے اور نماز نہیں لوٹانا۔ نبی ﷺ نے ان کے شخصی و ذاتی اجتہاد کو برقرار رکھا کہ رکوع خارج صف ہو اور بعد میں صف میں شمولیت ہو۔ اور ان کی رکعت کو جائز قرار دیا۔

مسجد نبوی ﷺ میں جماعت ہو رہی ہوتی تھی۔ لوگ آتے اور نمازی سے پوچھتے تھے کہ کتنی رکعتیں ہو گئی ہیں؟ انہیں بتایا جاتا تھا تو پہلے وہ فوت شدہ رکعتیں ادا کرتے تھے پھر

---

[1] بخاری، کتاب الصوم۔ [2] مسلم، کتاب المساجد، باب تحویل قبلہ۔

[3] بخاری، کتاب الاذان باب الرکوع بدونِ الصّف۔

نبی ﷺ کی اتباع کرتے تھے۔ایک دن حضرت معاذ رضی اللہ عنہ آئے اور آتے ہی نبی ﷺ کی اتباع کرنے لگے اور فوت شدہ رکعتیں جماعت کے بعد کھڑے ہو کر ادا کرنے لگے۔ نبی علیہ السلام نے فرمایا:

"ماحملک علی ماصنعت؟ قال: ماکنت لأجدک علی حال لاأتابعک علیها! فقال النبی ﷺ: سن لکم معاذ، فکذالک فافعلوا" [1]

ترجمہ: کس نے تجھے ایسا کرنے پر اُبھارا؟ عرض کی میں نے مناسب نہیں جانا کہ کسی حال میں آپ کو پاؤں اور اس پر آپ کی اتباع نہ کروں۔ نبی علیہ السلام نے فرمایا: معاذ نے تمہارے لئے سنت قائم کردی ہے تو اب تم لوگ ایسا ہی کیا کرو۔

جبکہ حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کا یہ ذاتی اجتہاد تھا۔ جس پر نبی علیہ السلام نے اعتبار کرتے ہوئے بعد والوں کے لئے سنت قرار دیا ہے۔

قیاس کا ثبوت اجماع سے:

اُصحاب رسول ﷺ دین کی روح اور نبوت کے مزاج سے واقف تھے۔ انہیں اگر کوئی مسئلہ پیش آتا تھا تو وہ دیگر صحابہ کرام سے رجوع کرتے تھے اگر کوئی حدیث مل جاتی تو عمل کرتے تھے۔ اسی لئے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے دوسرے صحابہ سے مشاورت کے بعد تمام صحابہ کرام کو مدینہ شریف سے باہر جانے پر پابندی لگادی تھی۔ کیونکہ مدینہ اسلامی ریاست کا دارالحکومت تھا اور اسلامی ریاست کی روز افزوں ترقی سے نت نئے مسائل جنم لے رہے تھے جنہیں حل کرنے کے لئے احادیث نبویہ کی حاجت وضرورت مزید بڑھ گئی تھی۔ جن اُحکام میں صحابہ کرام قرآن وسنت سے کوئی نص نہ پاتے تھے تو وہ اپنی رائے واجتھاد سے قیاس کے ذریعے نئے مسائل کا حل نکالتے تھے۔ گویا صحابہ کرام قیاس کو

---

[1] بخاری، کتاب الاذان، باب اذا رکع دون صف۔

حجت شرعیہ سمجھتے تھے۔ چنانچہ شارح بزدوی، علامہ عبدالعزیز بخاری نے کشف الاسرار میں علامہ بزدوی کے قول "وعمل اصحاب النبی فی ھٰذالباب" کے تحت لکھا ہے:

"واشارة الیٰ متمسک آخر عول علیه اکثر الاصولیین وھوالاجماع فانه قدثبت بالتواتر ان الصحابة رضی اللّٰه عنھم عملوا بالقیاس وشاع و ذاع ذالک فیما بینھم من غیر ردو انکار" [1]

ترجمہ: اس بات کا اظہار بھی ہوتا ہے کہ اکثر علماء اُصول کا اس بات پر اعتماد بلکہ اجماع ہے کہ تواتر سے ثابت ہے کہ صحابہ کرام قیاس پر عمل کرتے تھے اور قیاس اُن کے درمیان مشہور ومعروف تھی نہ کسی نے رد کیا نہ انکار۔

صاحب کشف الاسرار کا کہنا ہے:

"ان مدرک الاحتجاج بالقیاس اجماع الصحابة، فقد علمنا من تتبیع أحوالھم فی مجری اجتھادھم أنھم کانوا یقیسون الفرع علی الأصل عندظن مایظن أنه علة فی الأصل وفی الفرع من غیر توقف علی دلیل یدل علی کون الأصول معللة. ودلیل خاص علی جوازالقیاس" [2]

ترجمہ: قیاس سے حجت پکڑنے پر صحابہ کا اجماع ہے۔ہمیں انکے اجتھاد کے طریقوں سے معلوم ہوا ہے کہ وہ فرع کو اصل پر قیاس کرتے تھے۔اس گمان کے تحت کہ ایک علت ہے جو اصل اور فرع دونوں میں پائی جاتی ہے۔بغیر دلیل کے یہ بات اصول کے معلل ہونے اور قیاس کے جائز ہونے پر دلالت کرتی ہے۔

پتہ چلا کہ قیاس کتاب وسنت اور اجماع سے ثابت شدہ اصول استنباط ہے۔

امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

---

[1] کشف الاسرار، ص ۲۸۰، ج ۳۔ [2] اصول الفقہ، ابوزہرہ، ص ۲۰۹۔

"أحدها مانقل الينا من اشتوارهم فی الوقائع المتفرقة ورجوعهم الی المصالح والمقاييس وهٰذا منقول فی صورة متفرقة تورث علم القطع كأخبار التواتر وقد أجمعوا عليه، ولاجماع حجة مقطوع بها" [1]

ترجمہ: مختلف واقعات کے بارے میں ان کے خیالات میں سے ایک یہ بھی ہم تک پہنچا ہے کہ انہوں نے مسائل کے حل کیلئے مصالح اور قیاس کی طرف رجوع کیا ہے۔ جو مختلف صورتوں میں منقول ہے اور اُخبار متواترہ کی طرح قطعی علم کا فائدہ دیتا ہے اور اس پر انکا اجماع ہے اور اجماع حجت قطعی ہے۔

لہٰذا پتہ چلا کہ:

اُحکام میں قیاس کے ثبوت پر صحابہ کرام کا اجماع منعقد ہوچکا ہے۔ چنانچہ عبدالرحمٰن بن خلدون فرماتے ہیں:

اُدلہ شرعیہ میں اہم اور بڑی اُصل، کتاب اللہ ہے۔ پھر سنت رسول ﷺ ہے۔ جو قرآن کی تفسیر وتشریح ہے۔ پھر اجماع کو بھی کتاب وسنت کی طرح دلیل شرعی قرار دیا گیا۔ کیونکہ صحابہ کرام اجماع کے نہ ماننے والوں سے سختی کرتے تھے۔ اور صحابہ کرام کا بغیر کسی دلیل قطعی کے کسی مسئلہ پر جمع ہونا محال ہے۔ بالاتفاق صحابہ کی عصمت دلائل سے ثابت ہے۔ اس لئے اجماع بھی ادلہ شرعیہ کا حصہ بن گیا۔

صحابہ کرام کا طریقہ یہ رہا تھا کہ وہ نظائر وامثال کو نظائر وامثال پر قیاس کرتے تھے اور پھر سب اسے تسلیم کرتے تھے۔ اور یہی اجماع صحابہ علی القیاس ہے۔ [2]

چنانچہ حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کی خلافت کا اعلان کرتے ہوئے صحابہ نے خلافت کو امامت صلوٰۃ پر قیاس کیا اور کہا:

---

[1] المنخول، ص ۳۲۰۔

[2] مقدمہ ابن خلدون مترجم، ج ۲، ص ۳۴۹، مطبوعہ نفیس اکیڈمی۔

"رضیه رسول الله ﷺ لدیننا افلا نرضاه لدنیانا" [1]

ترجمہ: نبی ﷺ ان سے ہمارے دین کے بارے میں راضی ہیں تو کیا ہم ان سے اپنے معاملات میں راضی نہ ہوں؟

مانعین زکوٰۃ نے قرآن کریم کی اس آیت کریمہ سے استدلال کرتے ہوئے زکوٰۃ ادا کرنے سے انکار کیا اور کہا کہ زکوٰۃ وصول کرنا صرف نبی علیہ السلام کا حق ہے اور آپ ہی کی دعا زکوٰۃ ادا کرنے والوں کے لئے باعث سکون ہے: قرآن میں ہے:

"خُذْ من أموالهم صدقةً تطهرهم وتزكيهم بها وصل عليهم ان صلوتك سكنٌ لهم" [2]

ترجمہ: آپ ﷺ ان کے مالوں میں سے صدقہ لے لیجئے، اس کے ذریعے آپ انہیں پاک صاف کردیں۔ اور آپ ﷺ ان کیلئے دعا کیجئے بلاشبہ آپ کی دعا ان کے حق میں باعث تسکین ہے۔

تمام صحابہ کرام نے متفقہ طور پر ان کے استدلال کو رد کرتے ہوئے انہیں کافر قرار دیا اور ان سے جہاد کرنے کا فیصلہ کیا۔ اس طرح صحابہ کرام نے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی خلافت کو رسالت پر قیاس کیا اور اس قیاس کو حجت شرعیہ کا درجہ دیا۔

حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ میراث کے مسئلے میں جد (دادا) کو باپ کے حکم میں رکھتے ہیں۔ ابا اعتبار کرتے ہوئے۔ کیونکہ اس میں اُبوّۃ پائی جاتی ہے۔ جبکہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما جد (دادا) کو (پوتے) پر قیاس کرتے ہیں۔ [3]

حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کو حکم دیا کہ:

"اعرف الاشباه والنظائر ثم قس الأمور عند ذالك" [4]

ترجمہ: (Precedents) اشباہ ونظائر کو پہچانو پھر نئے مسائل کو ان پر قیاس کرو۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جد (دادا) کیلئے میت کے ترکے میں حصہ کے بارے میں فرمایا:

---

[1] عبدالوہاب خلاف، علم اصول الفقہ، ص ۵۵، طبع مصر، ۱۹۷۰ء۔

[2] توبہ: ۱۰۳۔ [3] اصول الفقہ، ابوزہرہ، ص ۲۰۹۔ [4] ایضاً۔

"اَقضِیُ فیه برأیی" [1]

ترجمہ: میں اس بارے میں اپنی رائے سے فیصلہ کرتا ہوں۔

حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ نے ایک موقعہ پر حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ سے فرمایا:

"ان اتبعت رایک فسدید و ان تتبع رأی من قبلک فنعم الرأی" [2]

ترجمہ: اگر آپ اپنی رائے کی پیروی کریں تو تب بھی ٹھیک ہے اور اگر اپنے پیشرو کی رائے کی اتباع کریں تو اور بھی بہتر ہے۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا:

"یعرف الحق بالمقایسة عند ذوی الالباب" [3]

ترجمہ: اہل عقل کے نزدیک قیاس کے ذریعے حق کو پہچانا جاتا ہے۔

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے مفوضہ (وہ عورت جسے طلاق دینے کا حق تفویض کیا جائے) کے متعلق پوچھا گیا تو جواب دینے کے بعد فرمایا: "اَقضٰی برأيي" (یہ میری ذاتی رائے ہے) اگر صحیح ہے تو اللہ کی طرف سے ہے اور اگر غلط ہے تو میری طرف سے ہوگی۔ [4]

صحابہ کرام کا عمل گواہ ہے کہ وہ اپنی زندگی میں روز مرہ پیش آنے والے نئے نئے مسائل میں قیاس و اجتہاد کے ذریعے حکم تلاش کرتے تھے۔ کیونکہ قیاس پر عمل کرنا اللہ کے بندوں کی فطرت ہے۔ اسی لئے امت نے جان لیا ہے۔ قولہ تعالیٰ

"ان الذین یأکلون اموال الیتامیٰ ظلماً" [5]

بے شک وہ لوگ جو یتیموں کا مال ظلم سے کھاتے ہیں۔

میں لباس، سواری اور گھروں میں ہر طرح کا نفع اٹھانا یتامیٰ کے مال سے، یہ ظلم ہے۔

---

1. منہاج الاصول، کتاب الرابع فی القیاس۔ 2. ایضاً۔
3. عبدالوہاب خلاف، اصول الفقہ، ص ۵۸۔
4. تاریخ التشریع السلام۔ الخضری بک۔ دارالکتب العلمیہ ۱۹۸۵ء بیروت، ص ۸۸۔
5. سورۃ النساء: ۱۰۔

اسی طرح قولہ تعالیٰ: "ولا تقل لهما اف"[۱] (ترجمہ): اورانہیں اُف تک مت کہو۔

یہاں ایذا و تکلیف کے تمام ذرائع مراد ہیں۔ بالقول اور بالفعل بھی۔ جب (اف) بھی منع ہے تو پھر عقل وفہم اورفطرت کے لئے یہ کافی ہے کہ تھپڑ، جوتا اور ڈنڈا وغیرہ مارنا بدرجہ اولیٰ منع ہے۔

متکلم کی بات اورمراد دلیل سے جان کر اتباع واجب ہو جاتی ہے۔ الفاظ اگرچہ وہ نہ کہہ رہے ہوں مگر مفہوم سمجھا جارہا ہو۔ مرادو مقتضی معلوم ہونا چاہئے۔ اشارۃ، کتابت، ایماء، دلالت عقلیہ، قرینہ حالیہ یا عادۃ مطردہ ہو، مقتضی کا کمال ہو یا اسکی صفات کا کمال۔ فساد کا ارادہ جاننا چاہئے۔ عارف تو حکمت واوصاف سے جان لیتا ہے کہ یہ بات متکلم کو پسند ہے یا ناپسند، یہ محبوب ہے یہ مبغوض ہے۔ جبکہ کلام صریح نہ ہو۔ [۲]

صحابہ کرام اپنی رائے کو بدلنے اور حدیث پر عمل کرنے میں بھی بہت حساس تھے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے وہ لونڈی جو مالک کے ہاں اسکا بچہ جنے اسکی بیع کو منع فرمایا تھا جب احساس ہوا تو فرمایا:

"وقد رأيت الآن بيعهن" [۳]

اوراب میں ان کی بیع کو مناسب خیال کرتا ہوں۔

سمرہ بن جندب رضی اللہ عنہ نے ذمیوں کی شراب بیچ کر ان سے عشر وصول کیا۔ جب یہ بات حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو پہنچی تو فرمایا:

"قاتل الله سمرة! أما علم أن رسول الله ﷺ قال: لعن الله اليهود، حرمت عليهم الشحوم وجمعوها، وباعوها وأكلو أثمانها" [۴]

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے یہود پر چربی حرام ہونے کو مسلمانوں پر شراب ہونے پر قیاس کیا۔ جس طرح شراب کے ثمن حرام ہیں اسی طرح چربی کے ثمن بھی حرام ہیں۔ اور جس طرح چربی کے ثمن حرام ہیں اسی طرح شراب کے ثمن بھی حرام ہیں۔

---

۱ سورۂ بنی اسرائیل، پارہ: ۱۵، آیت: ۲۳۔ ۲۔ شرح خطاب عمر، ص ۲۱۸۔

۳ منہاج الاصول، کتاب الرابع فی القیاس۔ ۴ شرح خطاب عمر، ص ۲۰۹۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے عبد (غلام) کے لئے دو نکاح جائز قرار دیئے ہیں۔ آزاد آدمی کے مقابلے پر فرمایا: "ینکح العبد اثنتین" آپ نے یہ قول قرآنی نص پر قیاس کرتے ہوئے ارشاد فرمایا ہے۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ کا قول ہے:

"عدة الامة حیضتان، فان لم تکن تحیض فشهر و نصف"[1]

یعنی: لونڈی کی عدت دو حیض ہے اگر اسے حیض نہ آتا ہو تو پھر ایک ماہ اور پندرہ دن ہے۔

حجیت قیاس پر فقہاء کا اجماع:

احکام شرعیہ میں قیاس کی حجیت کتاب وسنت اور اجماع کے بعد ہے۔ لیکن اپنے دائرہ اثر اور اعتماد و اعتبار کے حوالے سے نہایت وسیع ہے۔ کیونکہ منصوص و اجماعی مسائل محدود ہیں جبکہ قیاسی مسائل لامحدود ہیں۔ چنانچہ آئمہ مجتہدین اور فقہاء نے قیاس کے کثیر استعمال کی وجہ سے قرآن وسنت اور آثار صحابہ کی بنیاد پر قیاس رائے اور اجتہاد کے لئے نہایت اہم اصول وضوابط وضع کئے ہیں۔ انہوں نے صحابہ کرام کے مختلف فیہ اقوال و آراء میں سے جس کو بھی قرآن وسنت سے زیادہ قریب پایا اسے اپنا کر آنے والے لوگوں کو یہ پیغام دیا کہ وہ بھی اُصحاب علم کی جس رائے کو قرآن وسنت سے قریب تر دیکھیں اسے اپنالیں۔

پھیلتی ہوئی اسلامی ریاست اور بدلتے حالات نے کئی ایسے مسائل جنم دیئے جہاں ان فقہا و مجتہدین کو صحابہ کرام کی آراء کے ساتھ اپنی رائے کا اظہار بھی کرنا پڑا۔ چونکہ آئمہ و فقہا اور مجتہدین اُصحاب رسول کے ہم پلہ وھم پایہ نہ تھے لہٰذا انہوں نے اجتہاد، قیاس اور اظہار رائے کے لئے کچھ اصول مرتب فرما دیئے تھے۔ جو شریعت اسلامیہ کا عظیم سرمایہ ہیں۔ جو ان کی جگر کاویوں کا نچوڑ ہے۔ ان اصولوں کے بغیر قیاس، اجتہاد اور اظہار رائے پر کبھی اعتماد نہیں کیا جاسکتا ہے۔

---

[1] شرح خطاب عمر، ص ۲۰۹۔

چنانچہ المزنی کہتے ہیں: نبی ﷺ کے زمانے کے فقہا سے آج تک تمام فقہا نے دینی اُمور میں اُحکام کے لئے قیاس کو استعمال کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

"وأجمعوا بأن نظير الحق، حق ونظير الباطل، باطل. فلا يجوز لأحد انكار القياس. لانه التشبيه بالأمور والتمثيل عليها" [1]

ترجمہ: فقہاء کا اس پر اجماع ہے کہ حق کی مثل ونظیر بھی حق ہے اور باطل کی نظیر بھی باطل ہے۔ اور قیاس کے انکار کی کسی کو اجازت نہیں ہے۔ کیونکہ وہ اُمور واُحکام کی تشبیہہ وتمثیل ہے۔

امام فخر الدین رازی رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے:

"اس بات پر تمام علماء کا اتفاق ہے کہ دنیاوی امور میں قیاس حجت ہے۔" [2]

ابن عقیل حنبلی رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں:

"مسئلہ قیاس میں صحابہ سے تواتر معنوی ثابت ہے جو قطعی ہے۔ انکا کہنا ہے کہ: اصول فقہ قیاس کے لئے قطعیات کی تلاش میں نہیں ہے۔ کیونکہ قیاس اُحکام سے قریب اور اصول دین سے دور ہے۔ لہٰذا ہم قیاس کے مخالف کو فاسق و بدعتی نہیں کہہ سکتے۔" [3]

ابن قیم نے قیاس کے حوالے سے صحابہ کے اقوال نقل کئے ہیں اور ان واقعات کا بھی ذکر کیا ہے۔ جن میں قیاس کے ذریعے حکم لگائے گئے ہیں۔ پھر وہ لکھتے ہیں:

"اذا لمقصود أن الصحابة رضى الله عنهم كانوا يستعملون القياس فى الأحكام ويعرفونها بالامثال والاشباه والنظائر ولايلتفت الى من يقدح فى كل سند من هٰذه الاسانيد وأثر من هذه الآثار فهذه فى تعددها. واختلاف وجوهها وطرقها جارية مجرى التواتر المعنوى الذى لاشك فيه، وان لم يثبت كل فرد من الأخبارية" [4]

---

[1] شرح خطاب عمر، ص ۲۰۵۔ [2] القیاس، ص ۲۴۔

[3] المسودہ، ص ۲۶۹۔ [4] اعلام الموقعین، ص ۲۳۳، ج ا۔

ترجمہ: مقصد یہ ہے کہ صحابہ کرام قیاس کو احکام میں استعمال کرتے تھے۔ اور اشباہ و نظائر اور امثال سے واقف تھے۔ اور معترضین کی تعداد محدود ہے انکی طرف التفات نہیں کرتے تھے۔ صحابہ کرام سے قیاس کے مسئلہ میں جو تواتر معنوی ثابت ہے اس کے اسباب و وجوہات اور طریقوں میں اختلاف ہے اور ہر کوئی ان سے مسئلہ ثابت نہیں کرسکتا"

ابن عبدالبر رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

"واختلف عن أحمد بن حنبل وقد جآءَ عنه منصوصا اباحة اجتهاد الرأى والقياس على الأصول فى النازلة تنزل، وعلى ذالک كان العلماء قديما و حديثا عندما تنزل بهم ولم يزالوا على اجازة القياس" [1]

ترجمہ: امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ نے قیاس سے اختلاف کیا ہے۔ اور وہ اجتہاد، رائے اور قیاس کی اباحت کے قائل ہیں جبکہ وہ امور منصوصہ پر قیاس کیا جائے۔ اور اس پر جدید وقدیم تمام علماء کا اتفاق ہے کہ جب نص موجود ہو تو قیاس کی ہرگز اجازت نہیں دی جاسکتی ہے۔

علامہ شہرستانی اپنی کتاب الملل والنحل میں لکھتے ہیں:

"ان الحوادث والوقائع فى العبادات والتصرفات ممالا يقبل الحصر والحد و نعلم قطعا انه لم يرو فى كل حادثة نص ولا يتصور ذالک ايضا والنصوص اذا كانت متناهية والوقائع غير متناهية ومالا يتناهى لايضبطه لما يتناهى علم قطعا ان الاجتهاد والقياس واجب الاعتبار حتى يكون لصور كل حادثة اجتهاد" [2]

---

[1] جامع بیان العلم، ص ۷۷، ج ۲۔

[2] المدخل الفقہی العام، ص ۲۸، ج ۱۔ الزرقاء مصطفیٰ احمد، طبع دمشق، ۱۹۶۸ء۔

ترجمہ: بے شک حوادث و وقائع معاملات وعبادات لامحدود ہیں اور ہم جانتے ہیں کہ ہر واقع کے بارے میں نص وارد نہیں ہوتی ہے۔ اور ایسا گمان بھی نہیں کیا جاسکتا ہے۔ جبکہ صورتحال یہ ہے کہ حوادثات لامحدود اور نصوص محدود ہیں۔ یقینی بات ہے کہ کوئی محدود چیز لامحدود چیز کا احاطہ نہیں کرسکتی ہے۔ لہٰذا اجتہاد اور قیاس کو واجب الاعتبار تسلیم کرنا قطعی ہے۔ تاکہ ہر نئے واقعہ کے لئے نیا اجتہاد اور نئی رائے قائم کی جائے۔

شیخ مصطفیٰ احمد زرقاء لکھتے ہیں:

”ولا یخفی ان نصوص الکتاب والسنة محدودة متناهية والحوادث، والوقعه غير متناهية، فلاسبيل الیٰ اعطاء الحوادث والمعاملات الجديدة منازلها واحکامها فی فقه الشريعة الا عن طريق الاجتهاد بالرأی الذی راسه فالقياس اغزر المصادر الفقهية فی اثبات الاحكام الفرعية للحوادث“ [1]

ترجمہ: یہ ایک واضح حقیقت ہے کہ قرآن و سنت کی نصوص محدود ہیں جبکہ واقعات و حادثات لامتناہی اور غیر محدود ہیں۔ لہٰذا اس کے علاوہ کوئی چارہ نہیں ہے کہ رائے اور اجتہاد قیاس کے ذریعے نو بہ نو پیش آنے والے واقعات ومعاملات کا شرعی حکم معلوم کیا جائے۔ غرض کہ قیاس جملہ مصادر شریعت میں فرعی احکام کے استنباط کا سب سے وسیع مصدر ہے۔

شیخ محمد بن حسن الحجوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

”فمن انکر القياس وزعم ان الشرع تعبدی کله فقد عطل الحکمة ولم يفهم الشريعة حق فهمها“ [2]

---

[1] الفقہہ الاسلامی فی ثوبہ الجدید ص ۶۷، ۶۸ دمشق، مطبعہ الانشا ۱۳۸۴ھ ۱۹۶۵۔

[2] الفکر السامی فی تاریخ الفقہہ الاسلامی۔ ص ۱۴۰ محمد بن حسن الحجوی الثعالبی الفاسی متوفی ۱۲۹۱ھ تحقیق: ایمن صالح شعبان، بیروت، دارالکتب العلمیہ ۱۴۱۶ھ۔

ترجمہ: جس نے قیاس کا انکار کیا اور سمجھا کہ شریعت ساری تعبدی ہے تو اس نے حکمت کو معطل کردیا اور اسنے اسے ایسا نہیں سمجھا جیسا کہ حق تھا۔

الغرض فقہاء نے مقاصد شریعت اور مصالح انسانیت کو مدِ نظر رکھتے ہوئے غیر منصوص مسائل میں قیاس واجتہاد اور اظہار رائے سے کام لیکر امت کیلئے دین پر چلنا آسان کردیا ہے۔ چنانچہ ابوعمر کہتے ہیں:

i۔ **"وما علمتم من الجوارح مکلبین"** [1]

اس آیت میں صرف کتے کے ذریعے شکار کا ذکر ہے جبکہ فقہاء نے قیاساً (شکاری کتے کے بغیر) کئے گئے شکار کو بھی اس میں شامل رکھا ہے (یعنی دیگر شکاری درندے یا پرندے مثلاً باز وغیرہ)

ii۔ **قولہ تعالیٰ: "والذین یرمون المحصنات"** [2]

اس میں قیاساً (محصنین) بھی شامل ہیں۔

iii۔ **قولہ تعالیٰ فی الاماء: "فاذا أحصن فان أتین بفاحشة فعلیھن نصف ماعلی المحصنات من العذاب"** [3]

جمہور آئمہ کے نزدیک اس میں (غلام) بھی لونڈیوں کے ساتھ شامل ہے۔ نکاح، طلاق اور عدت میں صحابہ نے غلام اور لونڈی کو (نصف) گنا ہے۔

iv۔ احرام کی حالت میں شکار کرنے والوں کے لئے فرمان ہے:

"ومن قتله منکم متعمداً" [4]

ترجمہ: اور جس نے تم میں سے اس کو جان بوجھ کر قتل کیا۔

جمہور کے نزدیک اس میں قتل خطا بھی داخل ہے۔

v۔ **قولہ تعالیٰ "یاایھا الذین آمنوا اذا نکحتم المؤمنات ثم طلقتموھن من قبل أن تمسوھن فمالکم علیھن من عدة تعتدونھا"** [5]

---

[1] سورۃ المائدہ: ۴۔ [2] سورۃ المائدہ: ۸۸۔

[3] سورۃ النور: ۴۔ [4] سورۃ الاحزاب: ۴۹۔

[5] سورۃ النساء: ۲۵۔

ترجمہ: اے ایمان والو! جب تم مسلمان عورتوں سے نکاح کرو پھر انہیں بے ہاتھ لگائے چھوڑ دو تو تمہارے لئے کچھ عدت نہیں جسے تم گنو۔

اس میں قیاساً (کتابیات) بھی داخل ہیں۔

vi۔ دو بیٹیوں کو بھی وراثت میں (دو ثلث) حصہ دیا جاتا ہے دو بہنوں پر قیاس کرتے ہوئے۔

vii۔ کفارہ ظہار میں غلام آزاد کرنا ہے مگر کفارۂ قتل پر قیاس کرتے ہوئے (اس کا مؤمن ہونا شرط ہے)

viii۔ لونڈیوں میں سے دو بہنوں کو بیک وقت نکاح میں رکھنا اور دیگر رشتوں کی حرمت بھی آزاد عورتوں پر قیاس کرتے ہوئے قائم کی گئی ہے۔ [1]

ix۔ اللہ کریم نے پاکیزہ پانی کا یہ وصف بیان کیا ہے کہ وہ آسمان سے نازل کیا گیا ہے اور زمین پر ٹھہرتا ہے۔اس پر قیاس کرتے ہوئے نبی ﷺ نے دریا کے پانی کے لئے فرمایا "وھو طاھر" کہ وہ پاک ہے۔

x۔ اللہ نے ماں، بیٹی اور دو بہنوں کو ایک ساتھ نکاح میں لانے سے منع فرمایا ہے۔ نبی علیہ السلام نے اس پر قیاس کرتے ہوئے عورت، اسکی پھوپھی یا عورت اور اسکی خالہ کو بیک وقت نکاح میں رکھنا منع فرمایا ہے۔

xi۔ اللہ تعالیٰ نے رضاعی ماں اور رضاعی بہن کو حرام قرار دیا ہے نبی ﷺ نے اس پر قیاس کرتے ہوئے وہ تمام قرابت والے رشتے بھی حرام قرار دئے ہیں جو نسب کی وجہ سے حرام ہوتے ہیں۔

xii۔ اللہ نے ذوالفروض کا ذکر قرآن میں کیا ہے جبکہ العصبہ کا ذکر نہیں کیا ہے صرف اشارہ کیا ہے۔ نبی ﷺ نے اس پر قیاس کرتے ہوئے دادا، چچا اور بھتیجا کو بھی وراثت میں شامل فرمایا ہے۔ [2]

اسی طرح وکالت عامہ کو، وکالت خاصہ پر، وکیل بالاجرۃ کو اجیر پر، احکام اجارہ کو

---

[1] شرح خطاب عمر، ص ۲۰۶۔

[2] اصول الفقہ، الشیخ محمد الخضری، ص ۳۰، مطبعہ جمالیہ مصر، طبع اولیٰ ۱۳۲۹ھ۔

أحکام بیوع پر، اور غصب شدہ مال میں تغیر وتبدل کوغصب شدہ مال کی ہلاکت پر قیاس کیا گیا ہے۔ قیاسی مسائل کو جمع کرنے کے لئے بھی کئی کتب درکار ہیں۔ کیونکہ فقہا ومجتہدین نے مقاصد شریعت کی تکمیل کیلئے اصل (سابق مسئلہ) کے حکم کو سبب وعلت کی برابری کی بنیاد پر فرع (نیا مسئلہ) میں جاری کر کے مصالح انسانی کا لحاظ رکھا ہے۔ تساوی فی العلہ ہی قیاس کی بنیاد ہے۔ اور قیاس پر عمل کئے بغیر نت نئے حادثات و واقعات کو حل نہیں کیا جاسکتا تھا۔ اس لئے آئمہ مجتہدین اور فقہاء نے قیاس کے ذریعے اظہار رائے کرتے ہوئے جدید مسائل کے أحکامات قرآن وسنت اور اجماع سے تلاش کئے ہیں۔

فصل نمبر۲:

منکرینِ قیاس کے اعتراضات

اس بات پر تو سب کا اتفاق ہے کہ دنیاوی امور میں قیاس حجت ہے۔ جیسے کے ادویہ اور اغذیہ میں قیاس حجت ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ اس بات پر بھی مکمل اتفاق ہے کہ جو قیاس نبی ﷺ سے صادر ہوئی ہیں وہ بھی اصول شریعت میں سے ہے۔ [۱]

نبی ﷺ کی حیات طیبہ میں اور پھر عہد صحابہ میں قیاس کرنے اور اس پر عمل کرنے کی اجازت رہی ہے۔ پھر جب ابراہیم بن سیار النظام اور معتزلہ کے چند لوگ ظاہر ہوئے تو قیاس کے انکار کا آغاز ہونے لگا۔ ان لوگوں نے احکام میں اجتہاد کی مخالفت کی اور اسلاف کے عمل سے روگردانی کو اپنا شیوہ بنالیا تھا۔

النظام کے متبعین میں سے جعفر بن حرب، جعفر بن مبشر اور محمد بن عبداللہ الاسکافی سب کے سب معتزلہ کے امام ہیں۔ اہل سنت میں سے بھی کچھ لوگ ''النظام'' کے پیروکار بن گئے تھے۔ جن میں سے داود بن علی بن خلف الأصبہانی بھی ہیں۔ مگر یہ قیاس کو دلیل مانتے ہیں۔ [۲]

ابن عبدالبر نے بھی یہ نقل کیا ہے کہ:

''نظام وہ پہلا شخص ہے جس نے قیاس کا انکار کیا اور پھر تو قیاس کے مخالفین کے لئے دروازہ ہی کھل گیا۔'' [۳]

چنانچہ امام ابوزہرہ لکھتے ہیں:

منکرین قیاس میں بعض معتزلی، جن کا سرخیل ابراہیم بن سیار النظام، شیخ الجاحظ اور اہل الظواہر شامل ہیں۔ ان میں سے متشدد قسم کا منکر قیاس ابن حزم اندلسی ہے۔ جو داؤد ظاھری کے بعد اہل ظواھر کا امام و بانی ہے۔ ابن حزم نے قیاس کے بطلان و انکار پر پانچ اعتراضات کے ذریعے دلائل قائم کئے ہیں۔ [۴]

---

[۱] حصول المأمول من علم الاصول۔ ص ۱۳۳۔ [۲] القیاس ص ۲۴۔۲۵ جامع بیان العلم ص ۷۷۔۷۸۔

[۳] الاحکام لابن حزم۔ ص ۱۷۷ ج ۷۔ [۴] اصول الفقہ۔ ابوزہرہ۔ ص ۲۰۹۔۲۱۰۔

اول: اللہ نے قرآن میں فرض، حرام، مندوب، مکروہ تمام احکام بیان کر دیئے ہیں۔ اور جن پر نص نہیں ہے ان پر اباحت کی نص ہوگی۔ جو اللہ کے اس فرمان کا تقاضا ہے:

"ھو الذی خلق لکم مافی الأرض جمیعاً"

جب تمام اُحکام منصوص ہوگئے تو قیاس کی ضرورت نہ رہی۔ کیونکہ حکم کے سبب علی وجہ العموم اور علی وجہ الخصوص ہر واقعہ منصوص ہوگیا ہے۔ جبکہ قیاس پر کوئی نص نہیں ہے۔

ثانی: قیاس کے ذریعے اُحکامات صادر کرنے والے کہتے ہیں کہ قیاس اصول استنباط میں سے ایک اصل ہے۔ گویا وہ یہ سمجھتے ہیں کہ شریعت میں ہر واقعہ پر نص نہیں ہے۔ جبکہ یہ بات شریعت کی تکمیل وکمال کے منافی ہے۔ اللہ کا فرمان ہے:

"الیوم اکملت لکم دینکم وأتممت علیکم نعمتی ورضیت لکم الاسلام دینا"[1]

اللہ نے نبی علیہ السلام کو مخاطب کر کے فرمایا:

"وانزلنا الیک الذکر لتبین للناس ما نزل الیھم" اور قیاس کا مطلب یہ ہوگا کہ نبی ﷺ نے اللہ کا پیغام لوگوں تک صحیح نہیں پہنچایا۔ جبکہ یہ فرض کرنا باطل ہے کیونکہ آپ نے پیغام پہنچا دیا ہے۔ حجۃ الوداع میں اس کا ذکر موجود ہے۔

ثالث: قیاس کی بنیاد وہ علت ہے جو اصل (سابق مسئلہ) اور فرع (نیا مسئلہ) میں مشترک ہوتی ہے۔ اور حکم میں تساوی لاتی ہے۔ یقیناً اس علت مشترکہ پر دلیل موجود ہے۔ اگر وہ دلیل نص ہے تو قیاس نہیں ہے۔ کیونکہ اس طرح حکم نص سے ماخوذ ہو رہا ہے۔ اگر علت غیر منصوص ہے تو پھر کیسے پہچانیں گے کہ شارع علیہ السلام نے کوئی ایسی نص بیان ہی نہیں کی ہے جس سے علت کی معرفت حاصل ہو۔ لہٰذا بغیر دلیل کے علت کو پہچاننے کا انجام دو میں سے ایک ضرور ہے۔ یا تو قیاس غیر معتبر اصول ہے یا اللہ کے ہاں معتبر ہے۔ چونکہ اس اصل کا بیان اور دلیل موجود نہیں ہے لہٰذا تلبیس کا خطرہ ہے۔ اور اللہ کی ذات الباس وتلبیس سے عظیم تر ہے۔ تو پھر ایک ہی بات رہ جاتی ہے کہ قیاس کچھ نہیں ہے۔

---

[1] سورۃ المائدہ: ۳۔

رابع: نبی ﷺ کا فرمان ہے:

"دعوا فی ماترکتکم فانما هلک من کان قبلکم بکثرة مسائلهم، واختلافهم علی نبیهم، فاذا أمرتکم بشیٔ فأتوا منه مااستطعتم، واذا نهیتکم عن شیٔ فاجتنبوه" [1]

ترجمہ: جو کچھ اللہ اور اسکے رسول نے ترک کیا ہے تم بھی ترک کرو۔ بے شک تم سے پہلے والے کثرت سوال کی وجہ سے ہلاک ہوگئے۔ اور اپنے انبیاء سے اختلاف کے سبب، تو جب میں کسی شیٔ کا حکم دوں تو حسب استطاعت اس پر عمل کرو اور جب میں کسی چیز سے منع کروں تو اس سے بچا کرو۔

ظاہر ہوا کہ جہاں نص نہ ہو وہاں بندے کو حکم لگانے میں پہل نہیں کرنا چاہئے۔ کیونکہ یہ واقع ایسا ہے کہ جس پر کچھ بھی وارد نہیں ہوا ہے۔ تو قیاس اس نص کے خلاف ہے۔

خامس: نصوص کثیرہ سے معلوم ہوتا ہے کہ قیاس منع ہے مثلاً:

i۔ **یاایها الذین آمنوا لا تقدموا بین یدی اللّٰه ورسوله** [2]

"اے ایمان والو! اللہ اور اس کے رسول سے آگے نہ بڑھو"

اور قیاس یہی ہے کہ ایسا کام شروع کیا جائے جسے اللہ اور اس کے رسول نے شروع نہ کیا ہو۔ لہٰذا قیاس منع ہے۔

ii۔ **ولاتقف مالیس لک به علم** [3]

"اور اس کے پاس مت ٹھہر جس کا تجھے علم نہیں ہے۔"

قیاس چونکہ ظنی معاملہ ہے جو مشکوک ہے۔ کیونکہ اس پر بغیر علم کے عمل ہوگا اور ظنی ہوگا۔ لہٰذا حق تک پہنچنا ممکن نہیں ہوگا۔ لہٰذا قیاس منع ہوا ہے۔

iii۔ **ما فرطنا فی الکتب من شیٔ** [4]

---

[1] اصول فقہ، ابوزہرہ، ص ۲۱۱۔ [2] حجرات: ۱۔

[3] اسراء: ۶۔ [4] انعام: ۳۸۔

''ہم نے اپنے رجسٹر میں کوئی چیز نہیں رکھی۔''

یعنی سب بیان کردیا ہے۔ تو جب سب ہی اللہ نے بیان کردیا ہے تو قیاس کی تو جگہ ہی نہیں بنتی ہے۔ [1]

ابن حزم اندلیسی کے ان دلائل میں اگر ہم غور کریں تو ہمیں دواُصل نظر آتے ہیں:

i۔ قرآن وسنت کی نصوص تمام اُحکام، فرض، نفل، مکروہ اور مباح سب کیلئے وارد ہوچکی ہیں۔

ii۔ قیاس نصوص پر زیادتی ہے۔

پہلی اُصل کا جواب یہ ہے کہ جمہور علماء کے نزدیک یہ بات مسلمہ ہے بلکہ ان کا قطعی فیصلہ ہے کہ ہر واقعہ کے ساتھ عبارۃ یا اشارۃ نصوص آ چکی ہیں۔ البتہ اہل ظواہر صرف عبارت پر ہی بیان کو قصر کرتے ہیں۔ عبارت سے تجاوز نہیں کرتے ہیں۔ جبکہ جمہور علماء نے معنوی دلالت کو وسعت دی ہے۔ اُحکام پر کبھی دلالت لفظی اور کبھی دلالت معنوی صادق آتی ہے۔ مگر مقاصد شریعہ کو واضح کرنے کے لئے دلائل کو عام کرنا ہوگا۔ مثلاً

''انما الخمر والمیسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشیطن فاجتنبوہ لعلکم تفلحون'' [2]

عبارۃ تو یہ شراب کی حرمت پر نص ہے مگر اشارۃً اس میں یہ دلیل بھی موجود ہے کہ جس چیز میں کوئی مضر چیز غالب ہو وہ حرام ہے۔

اسی طرح قول باری ہے:

''یسئلونک عن الخمر والمیسر، قل فیھما اثم کبیر و منافع للناس'' [3]

اب جس چیز میں بھی ''اثم کبیر'' ثابت ہوجائے اگرچہ وہ ''منافع للناس'' ہی کیوں نہ ہو بس وہ حرام ہے۔ گویا یہ نص عام ہے۔

دوسری اُصل کا جواب یہ ہے کہ:

---

[1] احکام ابن حزم، ص۲، ج۸، ص۵۳، ج۷۔ [2] سورۃ المائدہ: ۹۰۔

[3] سورۃ البقرہ: ۲۱۹۔

قیاس کے ذریعے جس حکم کو ثابت کیا جاتا ہے وہ بھی دراصل نص پر اعتماد کرتے ہوئے ہی ثابت کیا جاتا ہے۔ گویا قیاس سے ثابت شدہ حکم حقیقتاً نص ہی سے ثبوت ہے۔ کیونکہ ''حکم'' قرآن وسنت اوراجماع کی نص میں کہیں چھپا ہوا تھا۔ فقہاء ومجتہدین نے قیاس واجتہاد سے اس کو ظاہر کردیا ہے۔ جب ایسا ہے تو پھر قیاس بھی شریعت ہی کا بیان وحکم ہے۔ تو اصل ثانی یعنی منافاۃ القیاس بھی منہدم ہوگئی۔ [1]

امام ابوزھرہ لکھتے ہیں:

”وقد قلنا: ان تعليل النصوص هو أساس الخلاف بين مثبتى القياس ونفاته، فنفاته نفوالتعليل فقصر والنصوص على العبارة، ومثبتوه أثبتوالتعليل، فاعتبروا القياس اعمالا للنصوص وفى الحق أن نفاة القياس قد أخطأوا اذ تركو اتعليل النصوص، فقد أداهم اهمالهم الىٰ أن قدروا أحكاما تنفيها بدائه العقول، فقد قدروا أن بول الآدمى نجس للنص عليه وبول الخنزير طاهر لعدم النص. وأن لعاب الكب نجس وبوله طاهر، والاتجهوا الى قليل من القهم لفقه النص ماوقعوا فى منافضة البدهيات على ذالک النحو“ [2]

ترجمہ: ہم کہتے ہیں کہ نصوص کی تعلیل ہی قائلین ومنکرین قیاس کے درمیان اختلاف کی بنیاد ہے۔ منکرین تعلیل کا انکار کرتے ہوئے نصوص کو عبارۃ تک ہی محدود رکھتے ہیں۔ جبکہ قائلین تعلیل کو مانتے ہیں اور نصوص پر کماحقہ عمل کے لئے قیاس پر اعتبار کرتے ہیں۔

سچی بات یہ ہے کہ منکرین قیاس نے نصوص کی تعلیل کو چھوڑ کر بڑی غلطی کی ہے۔ اور انہوں نے ادھورا کام کیا ہے کہ ایسے اُحکام کی نفی کی ہے جنہیں کم عقل بھی آسانی سے سمجھ

---

[1] اصول فقہ، ابوزہرہ، ص۲۱۲۔

[2] اصول الفقہ۔ ابوزھرہ۔ ص۲۱۲، ملتزم الطبع والنشر: دارالفکر العربی ۱۱ شارع جواد حسنی، القاھرہ، مصر۔

لیتے ہیں۔تو انہوں نے آدمی کے پیشاب کو نجس ٹھہرایا ہے کیونکہ اس پر نص موجود ہے۔اور خنزیر کے پیشاب کو پاک ٹھہراتے ہیں کہ اس پر نص نہیں ہے۔اور عجیب بات ہے کہ کتے کے لعاب کو نجس اور اس کے پیشاب کو طاہر ٹھہراتے ہیں۔اور اگر تھوڑا سا بھی غور وفکر کیا جائے تو اس طرح کی عام فہم معاملات میں عجیب وغریب مناقضہ کو نص کے ذریعے سمجھا جا سکتا ہے۔

قائلین قیاس کے اعتراضات:

یہاں وہ اعتراضات نقل کئے جائیں گے جو قائلین قیاس کی طرف سے قیاس کے ارکان یعنی اصل، حکم، سبب اور فرع وعلت کی تعیین وتاثیر کے حوالے سے ایک دوسرے پر کئے جاتے ہیں۔ یہ اعتراضات کسی نے ۳۰ کسی نے ۲۵ کسی نے ۱۰ بیان کئے ہیں۔ [1]

صاحب ارشادالفحول نے ۲۸ اور صاحب المحصول نے ۴ اور علامہ نظام الدین شاشی نے ۸ بیان کئے ہیں۔ہم بھی انہی ۸ اعتراضات کو ترتیب سے بیان کریں گے۔

ا۔ممانعت:

اس کے معنی ہیں (انکار کرنا) اس کی دو قسمیں ہیں۔ i۔ وصف کا انکار کرنا ii۔حکم کو نہ ماننا۔

i۔ منع الوصف: یعنی معترض کی طرف سے اس وصف کا انکار کرنا جس کی بنیاد پر اصل کا حکم فرع کی طرف منتقل کیا جانا تھا۔مثلاً امام شافعی کا یہ کہنا کہ صدقۃ الفطر، فطر سے واجب ہوتا ہے۔لہذا جو عید الفطر کی رات میں مرے گا اس سے صدقۃ الفطر ساقط نہ ہوگا۔گویا شوافع کے نزدیک صدقۃ الفطر کے وجوب کی علت (وصف) فطر ہے۔یعنی رمضان المبارک کا آخری غروب۔

احناف کہتے ہیں کہ جس وصف کو شوافع نے وجوب صدقۃ الفطر کی علت بنایا ہے۔ ہم اسے نہیں مانتے بلکہ ہمارے نزدیک صدقۃ الفطر کے وجوب کی علت وہ ''رأس'' ہے جن کی یہ مکلّف کفالت کرتا تھا یعنی چھوٹے بچے اور غلام وغیرہ۔لہذا عید کی رات سے نہیں بلکہ عید کے

---

[1] ارشادالفحول، ص۳۳۲۔

صبح سے صدقۃ الفطر واجب ہوگا۔ تو جو لوگ صبح صادق سے پہلے مرگئے ان پر صدقۃ الفطر واجب نہ ہوگا اور جو صبح صادق سے پہلے پیدا ہونگے یا اسلام قبول کریں گے ان پر صدقۃ الفطر واجب ہوگا۔ [1]

ابن نجار حنبلی کہتے ہیں:

منع الوصف دو طرح سے ہوتا ہے ایک:

"منع وجود المدعیٰ علة فی الاصل" [2]

یعنی: علت کی موجودگی کا اصل میں انکار کرنا اور یہ کہنا کہ: جس علت کی بنیاد پر اصل سے فرع کی طرف حکم کو منتقل کیا جانا مقصود ہے وہ تو اصل میں موجود ہی نہیں ہے۔ مثلاً کتا ایک جانور ہے۔ نجس ہے۔ اس کے تھوک سے کوئی شئ ملوث ہو جائے تو سات بار دھونے سے پاک ہو جاتی ہے۔ جبکہ خنزیر بھی نجس جانور ہے مگر اس کی کسی شئ سے ملوث چیز دباغت (رنگنے) سے بھی پاک نہیں ہوتی ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ وصف کا وجود اصل میں موجود ہے اور وہ مسالک العلہ میں سے بھی ہے مگر عقل، حس یا شرعی دلیل کی بنیاد پر حکم ایک جیسا نہیں ہے۔ لہٰذا وصف کے حال کے مطابق اس کی لفظی تفسیر میں کئی احتمالات ہوں گے۔

دوسرا "منع کونہٖ علیة" [3]

یعنی: وصف کی موجودگی کا تو انکار نہ کیا جائے البتہ اسکے علت بننے کا انکار ہو۔

یہ بہت بڑا اعتراض ہے۔ جو عام وارد ہوتا ہے۔ اس میں کئی مسالک ہیں۔ صرف اصل قیاس کی دلیل نہیں ہوتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ وصف کے علت بننے کے کئی مفید طریقے ہیں۔ ان میں سے کسی پر بھی اگر مستدل، وصف کی علت ثابت ہو رہا ہے تو اعتراض رفع ہو جاتا ہے۔ [4]

---

[1] اصول الشاشی، ص ۹۲، قدیمی کتب خانہ، آرام باغ کراچی۔

[2] مختصر التحریر، ص ۲۱۶۔

[3] ایضاً۔ [4] ایضاً۔

ممانعت کی دوسری قسم ''منع الحکم'' (حکم کا انکار ہے)۔

اس کی مثال یوں ہوگی کہ معترض مستدل سے یہ کہے کہ جناب، آپ نے جس وصف کو علت قرار دیا ہے۔ ہم اسکے وجود اور علیت کو تو مانتے ہیں مگر اس علت کے ذریعے جس حکم کو ثابت کیا گیا ہے۔ اس حکم کو ہم تسلیم نہیں کرتے کیونکہ اس کا حکم کچھ اور ہے۔ جیسے: اگر کسی آدمی نے اناج کو اناج کے بدلے میں بیچا مثلاً گندم کو گندم کے بدلے میں بیچا تو شوافع کے نزدیک مجلس عقد میں عوضین پر قبضہ کرنا ضروری ہے۔ جبکہ احناف کے ہاں ضروری نہیں ہے۔ شوافع دلیل کے طور پر قیاس پیش کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ جیسے بیع النقد بالنقد میں مجلس عقد میں قبضہ ضروری ہے احناف کے ہاں! تو اسی طرح بیع الطعام بالطعام میں بھی مجلس عقد میں ہی عوضین پر قبضہ ضروری ہے۔ اس قیاس پر منع وارد کرتے ہوئے احناف کہتے ہیں کہ ہمارے نزدیک (مقیس علیہ) یعنی بیع النقد بالنقد میں تقابض شرط نہیں ہے۔ بلکہ بیع النسیہ بالنسیہ سے بچنے کے لئے عوضین کو صرف متعین کرنا شرط ہے۔ اور نقود چونکہ بغیر قبضہ کے متعین نہیں ہوتے اس لئے قبضہ کو شرط قرار دیا گیا ہے اور طعام تو صرف اشارے سے ہی متعین ہوجاتا ہے اس لئے طعام کو متعین کرنے کیلئے قبضہ ضروری نہیں ہے۔

۲۔ القول بموجب العلۃ:

وصف کی علیت کو تسلیم کرنا مگر اسکے معلول (جس کا مستدل نے دعویٰ کیا ہے) کا انکار کرنا مثلاً

جمہور فقہاء کے ہاں مرفقین (دونوں کہنیاں) غسل یدین میں داخل ہیں یعنی جس طرح وضو میں ہاتھوں کا دھونا فرض ہے اسی طرح کہنیوں کا دھونا بھی فرض ہے۔ لیکن امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک وضو میں ہاتھوں کا دھونا تو فرض ہے لیکن کہنیوں کا دھونا فرض نہیں ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ وضو میں کہنیاں حد اور غایت ہیں جو محدود میں داخل نہیں ہوتی ہے۔ لہٰذا کہنیاں غسل یدین میں شامل نہیں ہونگی۔ جب ایسا ہے تو پھر کہنیوں کا دھونا فرض نہ رہے گا۔

احناف اس کا جواب دیتے ہیں کہ مانا کہنیاں حد ہیں۔ مگر غسل ید کیلئے نہیں بلکہ جانب ساقط کے لئے حد ہیں۔ یعنی بغل کی طرف سے جو حصہ غسل سے ساقط ہے۔ اس کی حد

ہے فقہاء اسے حد اسقاط کہتے ہیں۔ اور کہنیاں حد ہیں لہٰذا اسقاط میں شامل نہیں ہیں لہٰذا لامحالہ غسل میں داخل ہوں گی۔ اور غسل واجب ہوگا۔

یہاں مرفق (وصف) کو علت تو مانا گیا ہے لیکن امام زفر رحمۃ اللہ علیہ نے جس حکم یعنی غسل ید کی علت قرار دیا ہے جمہور نے اس کے علاوہ دوسرے حکم یعنی جانب ساقط کی علت قرار دیا ہے۔

۳۔ قلب:

قلب کے لغوی معنی کسی شئ کو اوپر نیچے کر دینا ہے۔ اور اصطلاح میں حکم کے خلاف رائے دینا یا لازماً علت کو اصل سے ملانا گویا یہ اختلاف کی ایک قسم ہے جس کو ''قلب العلہ'' کہتے ہیں۔ قلب کی دو قسمیں ہیں۔

i۔ معترض حکم کو علت اور علت کو حکم قرار دے۔ مثلاً: شوافع کا یہ قول کہ: اناج کی کثیر مقدار میں ربا بالاتفاق حرام ہے۔ لہٰذا قلیل مقدار میں بھی ربا حرام ہوگا۔ جیسا کہ ثمن (سونا چاندی) کی مقدار قلیل اور کثیر دونوں میں ربوا حرام ہے۔ طعام میں ربا کی علت طعم ہے۔ ثمن میں ربا کی علت ثمنیت ہے۔ اور دونوں کی مشترکہ علت یہ ہے کہ دونوں ہی اموال ربوا میں سے ہیں۔ لہٰذا جب اناج کی قلیل مقدار میں ربوا حرام ہے تو ایک مٹھی اناج کا دو مٹھی اناج کے بدلے بیچنا جائز نہ ہوگا۔

احناف کہتے ہیں کہ معاملہ اس کے برعکس ہے۔ یعنی قلیل مقدار میں ربوا کا حرام ہونا ''علت'' ہے اور کثیر مقدار میں ربوا کا حرام ہونا ''حکم'' اور ''معلول'' ہے۔ اور اناج کی مقدار قلیل نصف صاع ہے۔ کیونکہ اناج ناپنے کے لئے نصف صاع سے کم کا کوئی پیمانہ نہیں ہے۔ لہٰذا نصف صاع سے کم ہم جنس چیز کے عوض بیع کے لئے برابر سرابر ہونا شرط نہ ہوگا۔ اور جب نصف صاع سے کم ہم جنس کی بیع میں برابر سرابر ہونا شرط نہیں ہے تو ایک مٹھی اناج کو دو مٹھی اجاج کے عوض بیچنا جائز ہوگا۔

ii۔ معترض اس وصف کو کہ جسے مستدل نے کسی حکم کے لئے علت بنایا ہے۔ اسکو اس حکم کی

ضد کے لئے علت قرار دے دے پہلے یہ وصف مستدل کے لئے حجت تھا اب یہ معترض کے لئے حجت بن جائیگا۔ مثلاً:

شوافع کہتے ہیں کہ رمضان المبارک کا روزہ فرض ہے۔ اور قضاء رمضان بھی فرض ہے۔ تو جب قضاءِ رمضان میں تعیین نیت شرط ہے تو رمضان کے روزے میں تو بدرجہ اولیٰ شرط ہے۔ احناف کا کہنا ہے کہ رمضان کے روزے کا فرض ہونا تعیین نیت کی شرط ہونے کی علت نہیں ہے بلکہ تعیین نیت کے شرط نہ ہونے کی علت ہے۔ چنانچہ ہم کہتے ہیں کہ رمضان کا روزہ فرض ہے اس لئے اس کے لئے تعیین نیت شرط نہ ہوگی۔ کیونکہ وہ شریعت کی جانب سے پہلے ہی متعین ہے۔ جیسا کہ اگر کسی نے صوم قضاء شروع کردیا تو تعیین نیت ہوگیا اب تعیین نیت شرط نہ ہوگی۔ شوافع نے تعیین نیت کے شرط ہونے کی علت بنایا ہے صوم رمضان کے فرض ہونے کو جبکہ احناف نے تعیین نیت کے شرط نہ ہونے کی علت بنایا ہے۔

۴۔ عکس:

عکس کا مطلب یہ ہے کہ معترض، مستدل کی اصل سے اس طرح استدلال کرے کہ مستدل اصل اور فرع میں فرق بیان کرنے پر مجبور ہو جائے۔ مثلاً:

شوافع کا یہ کہنا کہ وہ زیورات جو استعمال کے لئے بنائے گئے ہیں ان پر زکوٰۃ نہیں ہے بالکل ایسے ہی کہ جیسے استعمال کے کپڑوں پر زکوٰۃ نہیں ہوتی ہے۔

اس پر احناف کہتے ہیں کہ اگر زیورات کو استعمال کے کپڑوں پر قیاس کیا جائے تو پھر مردوں کے پاس استعمالی زیورات ہوں تو ان پر بھی زکوٰۃ واجب نہیں ہونی چاہئے کیونکہ ان کے استعمالی کپڑوں پر زکوٰۃ واجب نہیں آپ کے نزدیک بھی۔

اس اعتراض کے بعد شوافع دونوں زیورات میں فرق کرنے پر مجبور ہو جاتے ہیں اور کہتے ہیں کہ شرعاً مردوں کے لئے زیورات کا استعمال حرام ہے اور عورتوں کیلئے حلال ہے۔ لہٰذا عورتوں کے زیورات کو کپڑوں پر قیاس کرنا درست اور مردوں کے لئے درست نہیں ہوگا۔

۵۔فساد وضع:

اس کا مفہوم یہ ہے کہ مستدل ایسے وصف کو علت بنادے جو اس حکم کے مناسب نہ ہو مثلاً:

میاں بیوی اگر کافر ہوں تو ان میں سے کسی ایک کے اسلام قبول کرنے سے نکاح فاسد ہوگا یا نہیں؟ شوافع کا کہنا ہے کہ اسلام قبول کرتے ہی نکاح فاسد ہو جائے گا۔ جیسے کہ مسلمان زوجین میں سے کسی کے مرتد ہوجانے سے نکاح فاسد ہوجاتا ہے۔ مستدل نے اسلام کو زوال ملک کی علت بنایا ہے۔

احناف کہتے ہیں کہ دونوں میں سے ایک اگر مسلمان ہوگیا تو دوسرے پر اسلام پیش کیا جائیگا اگر اس نے قبول کرلیا تو انکا سابقہ نکاح فاسد نہ ہوگا ورنہ ہو جائے گا۔ اسلام محافظ ملک کی علت ہے۔ زوالِ ملک کی علت نہیں ہے۔

۶۔الفرق:

اصل اور فرع میں معارضہ پیدا کرنا فرق کہلاتا ہے۔ مثلاً

لائط کا کسی مشتہات کی فرج میں آلہ داخل کرنا شرعاً حرام ہے۔ زانی کی طرح اسے حد لگے گی۔ یہاں فرع کی حرمت میں حکمت یہ ہے کہ لواطت جیسے عمل رذیلہ سے حفاظت کی جائے۔ اور اُصل یہ ہے کہ نسب کے مشتبہ ہونے سے بچا جائے۔ تو گویا شرعاً دونوں میں تفاوت ہے۔ معارضہ ہے۔ اسکا جواب یہ ہے کہ اعتبار کے ساتھ معارضہ کو دور کردو۔ [۱]

۷۔نقض:

علت کے موجود ہونے کے باوجود اگر حکم نہ پایا جائے تو اسے نقض کہتے ہیں۔ مثلاً

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ وضو اور تیمّم دونوں طہارت ہیں۔ تیمّم میں نیت شرط ہے لہٰذا وضو میں بھی نیت شرط ہوگی۔

---

[۱] مختصر التحریر، ابن نجار، حنبلی، ص ۲۲۱۔

احناف کہتے ہیں کہ:

ناپاک کپڑے اور ناپاک برتن کو دھونا بھی طہارت ہے۔ حالانکہ اس میں بالاتفاق نیت شرط نہیں ہے۔ یعنی یہاں علت (طہارت) تو موجود ہے مگر حکم یعنی نیت کا شرط ہونا موجود نہیں ہے۔

۸۔ معارضہ:

اس کا مفہوم یہ ہے کہ مستدل اپنے حکم اور دعویٰ کے ثبوت کے لئے کسی وصف کو علت بنائے لیکن معارض اس علت کو اس طرح پلٹ دے کہ بجائے حکم و دعویٰ کے ثبوت کے وہ علت حکم و دعویٰ کے خلاف حجت بن جائے۔ مثلاً:

شوافع کہتے ہیں کہ مسح رأس وضو کا رکن ہے۔ تو پھر تین دفعہ مسح کرنا مسنون ہوگا۔ جیسے کہ ہاتھ و چہرہ وغیرہ کو تین دفعہ دھونا مسنون ہے۔

احناف کہتے ہیں کہ مسح رأس رکن ہے لیکن بالکل ویسا ہی رکن ہے جیسے موزے پر مسح کرنا اور تیمّم کرنا رکن ہے تو جس طرح مسح علی الخف اور تیمّم میں تین دفعہ مسح کرنا سنت نہیں ہے اسی طرح مسح الرأس میں بھی تثلیث مسنون نہیں ہوگی۔

شوافع نے جس چیز کو تثلیث کی دلیل بنایا احناف نے اسی چیز کو عدم تثلیث کی دلیل بنایا ہے۔ [1]

---

[1] اصول الشاشی، ص۹۲ تا ۹۶۔

فصل نمبر۳:

قیاس کا تقابل

(۱) قیاس اور نصوص:

بعض اوقات قیاس اور نصوص میں معارضہ ہو جاتا ہے۔اس حوالے سے فقہاء کے تین اقوال ہیں:

i۔ امام شافعی، امام احمد اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے ایک قول کے مطابق ہے کہ قیاس کے مقابلے میں اگر نص مل جائے تو قیاس پر عمل نہیں کیا جائے گا۔ وہ نص اپنی سند کے اعتبار سے خواہ ظنی ہو یا دلالۃً اس سے کوئی بات سمجھی جا رہی ہے۔

ii۔ دوسرا قول یہ ہے کہ ادلہ ظنیہ کا تو قیاس معارضہ کرسکتا ہے لیکن ادلہ قطعیہ کا معارض نہیں ہوسکتا ہے۔ بالفرض اگر قیاس کسی دلیل قطعی کا معارض ہوا تو وہ قیاس ہی فاسد ہے۔

iii۔ تیسرا قول یہ ہے کہ قیاس صحیح کبھی بھی نص شرعی کا معارض نہیں ہوسکتا، خواہ وہ نص قرآن ہو یا سنت۔ یہ رائے امام ابن تیمیہ اور ان کے شاگرد ابن قیم کی ہے۔ انکے نزدیک قیاس کا نص کے معارض ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ قیاس فاسد ہے۔

چنانچہ امام ابوزہرہ کہتے ہیں:

جب قیاس اور نصوص میں معارضہ ہو تو دوسری رائے کو ترجیح دیں گے۔ اگر نص ظنی ہے تو معارضہ ٹھیک ہے ورنہ نص قطعی کا معارض قیاس ہی فاسد ٹھہرے گا۔ [۱]

(۲) قیاس اور الفاظ کا عموم:

کتاب الٰہی شریعت اسلامیہ کا اولین ماخذ ہے۔ کتاب اللہ کی نص کو قیاس کے ذریعے خاص کرنے پر علماء میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ چنانچہ اس میں چار مذاھب ہیں:

---

[۱] اصول الفقہ، ابوزہرہ، ص ۲۳۶۔۲۳۷۔

i۔ کتاب اللہ کی نص کی تخصیص قیاس کے ذریعے مطلقاً جائز ہے۔

ii۔ کتاب اللہ کی نص کی تخصیص قیاس کے ذریعے ناجائز ہے۔

iii۔ نص کتاب اللہ کی قیاس کے ذریعے تخصیص کی بجائے دوسری دلیل کے ظاہر ہونے تک توقف کرینگے۔

iv۔ نص کتاب اللہ کی قیاس کے ذریعے تخصیص کی تفصیل بیان کرتے ہیں۔ [۱]

چنانچہ قیاس کے ذریعے کتاب اللہ کی نص کی تخصیص کو امام مالک، امام شافعی، امام احمد بن حنبل رحمہم اللہ، اشعری اور معتزلہ کا ایک گروہ مطلقاً جائز سمجھتا ہے۔ یعنی جب نص عام اور قیاس میں تعارض ہو تو یہ لوگ قیاس کو مقدم رکھتے ہیں۔ [۲]

کیونکہ لفظ ''عام'' مجاز اور خصوص دونوں کا متحمل ہوتا ہے اور ایسے معنی میں بھی مستعمل ہوتا ہے جس کے لئے وہ وضع ہی نہیں کیا گیا۔ جب ''عام'' اور قیاس میں تعارض ہوتا ہے تو درحقیقت وہ دو ''اصلوں'' میں تعارض ہوگا۔ ایک تو وہ ہے کہ جس کے دلالت کرنے کا احتمال ہے اور دوسرے اصل میں تعارض کا احتمال ہی نہیں ہے۔ یہی اولیٰ ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ کسی ''عام'' لفظ (نص ہو یا حکم) کو قیاس کے ذریعے خاص کرنے سے خاص اور نص، دونوں سے اس کا ثبوت ہوجاتا ہے۔ یہ اولیٰ ہے بنسبت اس کے کہ دونوں کو یا کسی ایک کو معطل کردیا جائے۔ [۳]

چنانچہ امام قرافی نے اس دلیل کی یوں وضاحت کی ہے:

ارشاد ربانی ہے: ''**وأحل اللّٰہ البیع وحرم الربوا**'' بیع کا حلال ہونا ''عام حکم'' ہے جسے تحریم ربا کے ذریعے خاص کردیا گیا ہے۔ پھر حدیث شریف نے اس کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا ہے:

۱۔ المدخل الیٰ علم اصول الفقہ: ص ۲۲۷ محمد معروف الدوالیبی، طبع خامس، مطابع دار العلم للملایین ۱۹۶۵ء۔ المستصفی ص ۱۲۲۔۱۲۳ ج۔۲ المطبعۃ الامیریہ، اولی، مصر ۱۳۲۴ھ۔

۲۔ المدخل۔ دوالیبی۔ص ۲۲۸ نیز: الأحکام فی اصول الاحکام ص ۱۰۹۔

۳۔ المستصفی ص ۱۲۸۔۱۳۰ ج۔۲ المدخل۔ دوالیبی۔ ص ۲۲۸۔

"فنھی عن بیع الذھب بالذھب، والتمر بالتمر والشعیر بالشعیر الا مثلاً بمثلٍ، یداً بیدٍ"

اور قیاس کے ذریعے چاول کو چاول سے بیچنا اور خریدنا منع ہے۔ اگر قرآن کے اس "حکم عام" کو قیاس کے ذریعے خاص نہ کیا جاتا تو قیاس سے لاپرواہی کی وجہ سے اس حکم عام پر عمل دشوار رہتا۔ اور اگر خاص کریں تو قیاس اور آیت دونوں پر عمل آسان ہو جائے گا۔ یہی اولیٰ ہے اب آیت کا معنی یوں ہوگا:

"حل ماعدا الأموال الربویة التی اشتمل علیھا الحدیث وما یشبھھا" [1]

ترجمہ: مال ربوا کے علاوہ جو مال ہے جس کو یہ حدیث شامل ہے اور جو مال اس کے مشابہ ہے وہ حلال ہے۔

امام ابوحنیفہ پر الزام:

امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے "المستصفی" میں، علامہ آمدی رحمۃ اللہ علیہ نے "اصول الاحکام" میں اور علامہ قرافی رحمۃ اللہ علیہ نے "تنقیح" میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو قائلین "تخصیص الکتاب بالقیاس مطلقاً" میں شمار کرتے ہیں۔ جبکہ یہ بات کتب احناف کے خلاف ہے۔ کیونکہ احناف "تخصیص الکتاب بالقیاس مطلقاً" کی تفصیل بیان کرتے ہیں۔ اور بغیر شرط کے "تخصیص الکتاب بالقیاس" پر یقین نہیں رکھتے ہیں۔ [2]

معتزلہ کا ایک گروہ، الجبائی اور کچھ فقہاء تخصیص الکتاب بالقیاس سے منع کرتے ہیں۔ یعنی جب نص العام اور قیاس میں تعارض ہوتا ہے تو یہ لوگ نص العام کو مقدم رکھتے ہیں۔ [3]

ان کا کہنا ہے کہ:

"ان القیاس بالنسبة الی النص العام فرع والعام اصل. ولا

---

[1] المدخل، الدوالیبی، ص ۲۲۸۔۲۲۹۔ [2] ایضاً۔

[3] المستصفی، ص۱۲۲، ج۔۲، احکام الآمدی، ص ۱۰۹، ج۔۲۔

یقدم الفرع علی الأصل عندالتعارض" [1]

ترجمہ: قیاس، نص عام کی طرف نسبت کی وجہ سے فرع ہے۔ اور "العام" اصل ہے لہٰذا تعارض کے وقت فرع کو اُصل پر مقدم نہیں کریں گے۔

قاضی ابو بکر اور امام الحرمین الجوینی دونوں کا مؤقف یہ ہے کہ جب بھی نص العام اور قیاس میں تعارض ہوگا تو توقف کیا جائے گا۔ [2]

ان کی دلیل یہ ہے کہ قیاس اور نص العام دونوں اپنی اپنی جگہ پر دلیل (حجت) ہیں۔ تو ان کے قابل وتعارض میں کسی ایک کو دوسری پر ترجیح نہیں دی جاسکتی ہے۔ لہٰذا واجب ہے کہ توقف کیا جائے۔ [3]

احناف اور فقہا کی ایک جماعت کا کہنا ہے کہ نص العام اور قیاس میں تعارض کی صورت میں قیاس کو چند شرائط کے ساتھ مقدم رکھیں گے ورنہ نص کو مقدم کیا جائیگا۔ ان کے بھی کئی گروہ ہیں۔ چنانچہ:

احناف کا خیال ہے کہ نص العام کو قیاس کے ذریعے اس وقت خاص کریں گے جب نص العام کو کسی اور دلیل کے ساتھ خاص کیا گیا ہو۔ کیونکہ نص العام اپنی تخصیص سے پہلے قطعی الدلالۃ تھی اور قیاس کی دلالت حکم پر غیر مقطوع ہے۔ تو قطعی الدلالۃ کو ظنی الدلالۃ سے کیسے خاص کر سکتے ہیں۔ ہاں اگر نص العام کو دلیل قطعی کے ساتھ پہلے ہی خاص کیا گیا ہے تو پھر ظنی الدلالۃ یعنی قیاس کے ساتھ بھی تخصیص ہو جائے گی۔ [4]

جبکہ علامہ آمدی اور امام شافعی کہتے ہیں:

"ان العام انما یخصص بالقیاس اذا کانت العلة الجامعه فی القیاس ثابتة بنص الکتاب أو السنة أو بالاجماع" [5]

---

[1] المستصفی، ص ۱۲۳، ج ۲۔ [2] اصول الاحکام الآمدی، ص ۱۰۹، ج ۲۔

[3] مستصفی، ص ۱۳۰، ج ۲۔

[4] مسلم الثبوت ص ۳۵۷ ج ۱ المطبعۃ الامیریہ طبع اولیٰ، مصر ۱۳۲۲ھ۔

[5] احکام الآمدی، ص ۱۰۹، ج ۲، مطبع علی صبیح، مصر۔

ترجمہ: یعنی بے شک عام کی تخصیص قیاس کے ساتھ کی جائے گی جبکہ قیاس کی علت قرآن وسنت یا اجماع کی نص سے ثابت ہو۔

اکثر شوافع اور ابن شریح کا قول ہے کہ العام کو قیاس کے ساتھ خاص کریں گے جبکہ قیاس جلی ہو، خفی نہ ہو۔ یعنی جب قیاس قوی ہو ضعیف نہ ہو۔ [1]

(۳) قیاس اور خبر واحد:

امام ابوحنیفہ، امام شافعی اور امام احمد رحمھم اللہ قیاس اور خبر واحد میں تعارض کے وقت خبر واحد کو ہی ترجیح دیتے ہیں۔ چنانچہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے:

"لولاالخبر لترکنا القیاس" [2]

ترجمہ: خبر کی موجودگی میں ہم ضرور قیاس کو ترک کردیں گے۔

مثلاً: قیاس کے مطابق، دوران نماز قہقہہ لگ جانے سے نماز فاسد ہو جائے گی۔ جبکہ خبر واحد سے یہ بات بھی ثابت ہورہی ہے۔ کہ نمازی کا وضوبھی ٹوٹ جائے گا۔ لہٰذا ہم نے قیاس کو ترک کرتے ہوئے خبر واحد کی بنیاد پر ہی فتویٰ دیا ہے کہ نمازی کی نماز اور وضو دونوں ٹوٹ جائیں گے۔

اگر کسی صحابی کا فتویٰ خلاف قیاس بھی ہوتو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا عمل یہ ہے کہ قیاس کو چھوڑ کر صحابی کے فتوے پر عمل کرتے ہیں۔ چنانچہ ایک مرتبہ جب ان سے سوال کیا گیا کہ کیا کوئی غلام جنگ کے دوران کسی حربی کو امان دے سکتا ہے؟

تو امام صاحب نے فرمایا: نہیں! اس طرح تو ایک حربی غلام بن کر اسلام قبول کرکے باقی سارے حربیوں کو امان دے دے گا۔ لیکن جب انہیں پتہ چلا کہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے غلام کی امان کو قبول کیا ہے۔ جبکہ وہ اپنے سردار کے ساتھ نکلا تھا اور قلعے میں محصور تمام حربیوں کو امان دے دی تھی۔ تو امام صاحب نے فوراً اپنے فتوے سے رجوع کرلیا۔ اور سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کے فتویٰ کو قبول کرلیا۔ ہاں اگر کسی خبر واحد کے راوی غیر فقیہہ ہوں تو پھر اسے قیاس پر ترجیح نہیں دیتے ہیں۔ [3]

---

[1] احکام الآمدی، ص ۱۰۹، ج ۲، مطبع علی صبیح، مصر۔ [2] اصول فقہ، ابوزہرہ، ص ۲۳۹۔

[3] ایضاً۔

یہاں امام ابوزھرہ نے ابوالحسین بصری کے حوالے سے علماء کی آراء کا خلاصہ پیش کرتے ہوئے قیاس کو چار اُقسام میں تقسیم کیا ہے۔

اولاً: ایک قیاس وہ ہے جو نص پر مبنی ہوتا ہے۔ اسکی علت بھی منصوص علیھا ہوتی ہے۔ اس طرح کے قیاس سے ثابت شدہ چیز نص قطعی سے ثابت شدہ شئی کے درجہ میں ہے۔ اور اس کے مقابلے میں خبر واحد ظنی ہوتی ہے۔ ابوالحسین بصری کے مطابق تمام علماء اصول اس پر متفق ہیں کہ اس قیاس کو خبر واحد پر ترجیح دینا چاہئے:

ثانیاً: وہ قیاس جو اصل ظنی پر مبنی ہو اور اسکی علت مستنبط ہو تو تعارض کی صورت میں خبر واحد کو ترجیح دی جائیگی۔ ابوالحسین بصری سے اس قیاس کے رد پر علماء کا اجماع منقول ہے۔

ثالثاً: وہ قیاس جس کی اصل نص ظنی ہو اور علت بھی ظنی ہو تو تعارض کی صورت میں خبر واحد کو ترجیح دی جائے گی۔ بقول ابوالحسین بصری علماء کا اس بات پر اجماع ہے۔

رابعاً: وہ قیاس جسکی اصل نص قرآنی اور حدیث متواترہ کے قطعی اصولوں پر مبنی ہو اور اس کی علت بھی مستنبط ہو۔ [1]

(۴) قیاس اور منقول:

دو منقول اور دو معقول دلائل سے کلام بہت عمدہ ہو جاتا ہے۔ اور دونوں میں ترجیح کیلئے یہ قانون بنادیا گیا ہے کہ اگر دو منقول دلائل اور دو معقول دلائل جمع ہوں گے تو انہیں ''المنقول والقیاس'' کہا جائے گا۔ ان میں سے خاص کو ترجیح دیں گے۔ کیونکہ منقول اصل ہے اور قیاس فرع ہے۔ منقول کے مقدمات قیاس کے مقدمات سے کم ہیں۔ کسی بات کو سمجھنے میں یہ کم سے کم خرابی وخلل کا باعث ہوتا ہے۔ بہر حال دلائل منقول ہوں یا معقول، جو بھی ''خاص'' ہوں گے ان کو ترجیح دی جائے گی۔ کیونکہ وہ ''خاص'' اپنے فہم وادراک پر واضح دلالت کرتا ہے۔ [2]

اگر دونوں طرح کے دلائل میں خاص کوئی نہ ہو تو پھر ضعیف، قوی اور متوسط تو ضرور ہوگا۔ لہٰذا دیکھنے والے کی صواب دید پر ہے کہ وہ ان کو اپنی فکر کے مطابق ترجیح دے۔

---

[1] اصول فقہ، ابوزہرہ، ص ۲۴۰۔

[2] مختصر التحریر، ص ۲۶۷، نیز: احکام الآمدی، ص ۲۸۰، ج ۴۔

(۵) قیاس اور استصلاح :

استصلاح کے لغوی معنی ہیں: مصلحت طلب کرنا (تصحیح کرنا) اصطلاحی مفہوم یہ ہے:

"بناء الحکم فی الواقعة التی لانص فیها ولا اجماع علی مقتضی المصالح المرسلة" [۱]

اور حقیقت میں کسی مصلحت پہ مبنی قیاسی حکم کو استصلاح کہتے ہیں۔ جس پر نہ تو کوئی شرعی نص ہو اور نہ ہی شرعاً اس کی کوئی مثال ہو کہ جس پر قیاس کیا جائے۔ شرعی قواعد عامہ کے مطابق اس میں ایک حکم کی بنیاد ہے۔ جو اس بات کی دلیل فراہم کرتا ہے کہ جو مسئلہ بھی مصلحت سے باہر ہو۔ اس کا شریعت سے کوئی تعلق نہیں رہتا ہے۔ [۲]

قواعد عامہ کی مثال: ارشاد الٰہی ہے:

"ان اللّٰہ یأمر بالعدل والاحسان" [۳]

بے شک اللہ تعالیٰ عدل واحسان کا حکم دیتا ہے۔

ارشاد نبوی ﷺ ہے:

"لاضرر ولاضرار" [۴]

(یعنی نہ نقصان پہنچایا جائے گا نہ ہی نقصان اُٹھایا جائے گا۔)

اسلامی سلطنت کی حدود میں جب بے پناہ اضافہ ہو گیا تو سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے انہی قواعد عامہ کے تحت مجبوراً مختلف نئے مراکز قائم کیے۔ چھاؤنیاں بنائیں۔ تنخواہ جاری کی۔ پولیس کا نظام متعارف کرایا اور کئی اصلاحات فرمائیں۔ کیونکہ اس بارے میں کوئی نص موجود نہیں تھی۔ مگر مملکت کی بہتری کی مصلحت موجود تھی۔ اور مصلحت ہی شریعت کا غایت و مقصد ہے۔ جیسا کہ قواعد عامہ میں ہے۔ لہٰذا جب بھی کسی شئ میں مصلحت پائی جائے گی وہ واجب

---

[۱] اصول التشریح الاسلامی، ص ۷۰، اعلی حسب اللہ۔

[۲] المدخل الی علم اصول الفقہ۔ ص ۳۰۱۔۳۰۲، محمد معروف الدوالیبی، طبع خامس، مطبع دار العلم للملایین، ۱۳۸۵ھ/۱۹۶۵ء۔

[۳] سورۃ النحل: ۹۰۔

[۴] رواہ ابن ماجہ والدار قطنی۔

ہو جائے گی۔ اگرچہ اس میں کوئی خاص نص نہ بھی ہو۔ [۱]

اس مثال میں ہم مصلحت پر دلیل پاتے ہیں۔ جیسا کہ صحابہ کرام نے نبی ﷺ سے سمجھا۔ یہی شریعت کا مقصد ہے۔ اور مصلحت کا وجود ہی شرعاً مطلوب ہے۔ چاہے مصلحت عامہ ہو یا مصلحت خاصہ! ملت وملک کی مصلحت ہو یا کسی فرد کی مصلحت ہو!۔ [۲]

جبکہ قیاس مصادر شریعہ میں سے ایک اہم مصدر ہے۔ قیاس خفی کو استحسان کہا جاتا ہے۔ اور استحسان کی ایک اہم قسم استحسان مصلحی ہے۔ جس کی اصل بھی مصلحت ہے۔ یوں استصلاح بھی قیاس ہی کا ایک جز ہے مگر قواعد وضوابط کے لحاظ سے دونوں میں فرق ہے۔

قیاس اپنے عام نظریہ وتصور کے حوالے سے حصول مصلحت اور دفع مفاسد کا ذریعہ ہونے کے ناطے شریعت کی تکمیل کا باعث ہے۔ اسی لئے قیاس، استصلاح کے تمام بنیادی تصورات پر حاوی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ احناف نے استصلاح کو الگ اصول استنباط نہیں مانا ہے بلکہ قیاس خفی میں ہی اسے شامل رکھا ہے۔ [۳]

(٦) قیاس اور رائے:

رائے کے لغوی معنی ہیں۔ ’’نظر‘‘ علم، اعتقاد اور ظن وغیرہ‘‘ امام راغب اصفہانی لکھتے ہیں:

”الرأی اعتقادُ النفس احد النقیضین من غلبة الظن“ [۴]

یعنی دونقیضوں میں سے کسی ایک کے حق میں ظن کی ترجیح رائے ہے۔

اس کی مزید وضاحت علامہ ابن قیم یوں کرتے ہیں:

”الرأی هو الادراک بالقلب والعقل والتفکر ولکنه خص فی العرف بما یراه القلب بعد فکر وتأمل وطلب لمعرفة وجه الصواب فیما تتعارض فیه الامارات“ [۵]

---

[۱] تاریخ التشریع الاسلامی، خضری، ص ۱۹۶ مطبعہ دار الأحیا الکتب العربیہ طبع اولیٰ، مصر، ۱۳۳۹ھ۔

[۲] المدخل۔ الدوالیبی۔ ص ۳۰۳ المستصفی۔ غزالی۔ ص ۲۹۵۔۲۹۶ ج ۲۔

[۳] ایضاً۔

[۴] المفردات فی غرائب القرآن ص ۲۰۹۔ [۵] اعلام المؤقعین ص ٦٦ ج ۱۔

ترجمہ: درحقیقت رائے کا معنی عقل وفکر کے ذریعے ادراک ہے۔ لیکن عرف عام میں متعارض دلائل و امارات والے معاملہ میں فکر و تأمل اور طلب صواب کی بنا پر قلب کے اختیار کردہ رجحان سے مختص ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ رائے ایک عام اصطلاح ہے۔ جو اگرچہ شروع شروع میں قیاس کے مترادف کے طور پر استعمال ہوتی رہی ہے۔ اب اس کو صرف انفرادی استدلال عقلی کیلئے استعمال کرتے ہیں جو صحیح بھی ہوسکتا ہے اور نص صریح کی مخالفت کی بنا پر مذموم و باطل بھی۔

رائے اپنے مفہوم کے اعتبار سے جدید مسائل و احکام کے کشف و استنباط، نصوص شرعیہ کے تعبیر و تفسیر اور الفاظ و اصطلاحات کے معانی و مدلولات کے تعین جیسے سبھی اُمور اجتھاد کے لئے استعمال ہوتے ہیں۔ حدیث معاذ میں لفظ رائے اسی عام اور وسیع تر مفہوم میں استعمال ہوا ہے۔ یوں یہ لفظ ''قیاس'' کا ہم مثل ہے۔

لہٰذا ''قیاس اور رائے'' دونوں نصوص شریعہ، مقاصد شریعہ اور قواعد اجتھاد سے مطابقت اور مخالفت کی بنا پر محمود و مقبول اور مذموم و مردود بھی ہوسکتے ہیں۔ اگرچہ عہد صحابہ سے آج تک خلاف شرع شخصی استدلال، رائے اور قیاس پر کبھی اعتماد نہیں کیا گیا ہے۔

رائے صرف مسائل و احکام جو غیر منصوصہ ہوں انکے کشف و استنباط تک ہی محدود ہے۔ جبکہ قیاس مسائل و اُحکام میں تعمیل و تطبیق اور دیگر ذرائع سے حاصل شدہ احکام میں نظر و فکر اور تنفیذ کا کام بھی کرتا ہے۔ [1]

(۷) قیاس اور تقلید صحابی:

''التقلید فی اللغة وضع القلادہ فی العنق'' [2]

ترجمہ: تقلید کا لغوی معنی گردن میں قلادہ ڈالنا ہے۔

جب کسی شخص کو کوئی ذمہ داری یا کام سونپا جائے تو اس کے لئے بھی تقلید کا لفظ استعمال ہوتا ہے۔ گویا وہ کام قلادہ کی طرح اس کی گردن میں لٹک جاتا ہے۔

---

[1] سہ ماہی ''منہاج'' مجلّہ، ص۲۱۳۔ [2] مذکرہ فی اصول الفقہ، ص۳۷۳۔

فقہا نے تقلید کی تعریف یوں کی ہے۔

"قبول قول الغير من غير معرفة دليله"[1]

ترجمہ: کسی کی بات کو بغیر کسی دلیل کے قبول کر لینا (تقلید کہلاتا ہے) اور قول غیر سے مراد اجتہادی قول ہے۔ ایسا قول کہ نہ اس میں نص ہو، نہ اس میں کسی کا مذہب ہو نہ ہی کسی کی اپنی بات ہو کہ جس کی اتباع سب پر واجب ہو۔ تو یہ اتباع ہے۔ یہاں تک کہ اس میں تقلید آ جائے۔

اجتہاد دو چیزوں میں ہوتا ہے:

i۔ جس معاملے میں کوئی بھی نص موجود نہ ہو۔

ii۔ جس میں نصوص تو ہوں مگر متعارض ہوں۔ تو ان کے درمیان اجتہاد کرنا واجب ہے یا پھر (ترجیح) کریں گے۔

اجتہاد کے لئے قول رسول ﷺ یا اجماع سے اگر مدد لیں تو اسے تقلید نہیں کہیں گے کیونکہ یہ اجتہاد خود ایک دلیل شرعی ہے جو تقلید پر عمل کے لئے عام آدمی کے لئے جواز کی مخالف نہیں ہے۔ سوائے بعض قدریہ حضرات کے کہ وہ عام آدمی کے لئے بھی تقلید کو جائز نہیں مانتے ہیں۔ [2]

امام عبداللہ بن احمد النسفی لکھتے ہیں:

"وتقليد الصحابی واجب يترک القياس به لاحتمال السماع من النبی ﷺ" [3]

ترجمہ: (مجتہد) صحابی کی تقلید واجب ہے قیاس کو ترک کر دیں گے ممکن ہے اس صحابی نے نبی ﷺ سے اس حوالے سے کچھ سنا ہو۔

امام کرخی فرماتے ہیں:

"لا تجب تقليده الافيما لايدرک بالقياس" [4]

---

[1] مذکرہ فی اصول الفقہ، ص۳۷۳۔ [2] ایضاً۔
[3] شرح المنار، ص۲۵۲۔ [4] ایضاً۔

ترجمہ: صحابی کی تقلید واجب نہیں ہے سوا اس مسئلہ کے جس میں قیاس نہ ہو۔

امام شافعی کا قول ہے:

"لایقلد احد منهم" [۱] (ترجمہ): کسی صحابی کی بھی تقلید نہیں ہوگی۔

لہٰذا قیاس پایا جائے یا نہ پایا جائے کیونکہ بعض صحابہ بعض صحابہ کے قول وعمل میں مخالف تھے۔ اگر انکا قول حجت ہے تو حجج میں تناقض ہوگا اور ترجیح ممکن نہیں ہے لہٰذا باطل ہوگا۔

جبکہ امام ابو حنیفہ اور صاحبین کا کہنا ہے کہ صحابہ کرام کی تقلید ایسے مسائل میں کی جائے گی جو قیاس کے ذریعے بھی سمجھ نہ آئیں۔ جیسے حیض کے بارے میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا کہنا کہ کم از کم حیض تین دن ہے۔ [۲]

ابو سعید البردعی کا قول ہے:

"تقلید الصحابی واجب یترک به القیاس" [۳]

ترجمہ: صحابی کی تقلید واجب ہے قیاس ترک کریں گے۔

تقلید کی چار قسمیں ہیں:

i. **تقلید الامة صاحب الوحی** (اُمت کا کسی صاحب وحی کی تقلید کرنا)۔

ii. **تقلید العالم صاحب الرأی والنظر فی الفقه**
(عالم کا کسی صاحب رائے فقیہہ کی تقلید کرنا)۔

iii. **تقلید العوام علماء عصر هم** (عوام کا اپنے ہم عصر علماء کی تقلید کرنا)۔

iv. **تقلید الابناء الآباء والاصاغر الاکابر**
(بیٹوں کا اپنے آباؤ اجداد اور چھوٹوں کا بڑوں کی تقلید کرنا)۔

ان میں سے پہلی تین درست ہیں اور چوتھی کفر ہے۔ قرآن میں ہے **"انا وجدنا علیه آباء نا"** [۴]

---

۱ شرح المنار، ص ۲۵۲۔ ۲ ایضاً۔

۳ حسامی ص ۹۳ باب متابعة اصحاب رسول وزارة التعلیم فیدرالیه اسلام آباد۔

۴ شرح نظامی علی حاشیہ حسامی، ص ۹۳، حاشیہ نمبر ۳۔

کسی تابعی کا فتویٰ اگر صحابہ کرام کے زمانے میں ظاہر ہو چکا تھا تو اس کی تقلید بھی واجب ہے جیسے قاضی شریح۔ اگر نہیں تو وہ بھی عام امام ہے اس کی تقلید واجب نہیں ہے۔ [1]

امام ابوحنیفہ کا کہنا ہے:

"انی لا اقلد التابعی لانهم رجال ونحن رجال، لان قول الصحابه انما يقبل لاحتمال السماع واصابة رأيهم ببركة صحبة النبی ﷺ وهو مفقود فی التابعی" [2]

ترجمہ: میں تابعی کی تقلید نہیں کرتا کیونکہ وہ بھی عالم آدمی ہیں اور ہم بھی عالم آدمی ہیں البتہ صحابی کے قول وعمل کو قبول کیا جائے گا کیونکہ اس میں نبی ﷺ سے سماع کا احتمال ہے۔ اور صحبت نبی ﷺ کی برکت سے ان میں اصابت رائے کا ملکہ پایا جاتا ہے جو تابعی میں مفقود ہے۔

امام سرخسی کہتے ہیں:

"انه لاخلاف فی انه لايترک القياس بقول التابعی" [3]

ترجمہ: اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے کہ قول تابعی سے قیاس ترک نہیں کریں گے۔

الغرض تقلید، جہالت ولاعلمی اور کم علمی کی وجہ سے ہر آدمی کی مجبوری ہے۔ جبکہ قیاس جزئیات کے نظائر اور مماثل تلاش کر کے کلیات سے ملانے کا نام ہے۔ لہٰذا بغیر علم کے قیاس ممکن نہیں ہے۔ جب قیاس نہیں کر سکتے تو مجبوراً جس نے قیاس کیا ہے اس کی تقلید کی جائے گی۔

اصل چیز اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی اطاعت ہے جو شرعاً مطلوب ہے۔ اور ہر مکلّف پر فرض ہے کہ وہ شرعی اُحکام میں ادراک پیدا کرے۔ کسی مسئلے میں صریح حکم کی عدم موجودگی میں اجتہاد کرے اور اگر اجتہاد کی صلاحیت سے محروم ہو تو بھی اطاعت فرض رہے گی۔

---

[1] نورالانوار، ص ۲۱۸۔ [2] نورالانوار، ص ۲۱۹۔

[3] قمرالاقمار، ص ۲۱۹، حاشیہ نمبر ۱، علی نورالانوار۔

اور مجبوراً اہل علم سے رجوع کرے اور ان کی بات مانے یہی تقلید ہے۔ جو دین سے دوری کی وجہ سے عامۃ الناس کے لئے جائے عافیت ہے۔

البتہ عام آدمی سے فتویٰ طلب نہیں کرنا چاہئے جب تک کہ یہ معلوم نہ ہو جائے کہ یہ فتویٰ دینے کی اہلیت بھی رکھتا ہے۔ اگر کسی شہر میں بہت زیادہ مجتہد ہوں تو جس سے چاہے سوال کرے۔ کسی بڑے عالم سے پوچھنا ہی لازم نہیں ہے۔ البتہ کسی بڑے عالم سے پوچھنا افضل ہے۔ [1]

(۸) قیاس اور حدود و تعزیرات:

جن سزاؤں کی مقدار اللہ کریم یا اس کے رسول ﷺ نے مقرر فرمادی ہے وہ حدود کہلاتی ہیں۔ مثلاً زنا کی حد، چوری کی حد اور قذف کی حد وغیرہ۔ اور جن سزاؤں کی مقدار شارع علیہ السلام نے مقرر کرنے کی بجائے حاکم کی صوابدید پر چھوڑ دیا ہے وہ تعزیرات کہلاتی ہیں۔ جن جرائم پر تعزیرات جاری ہوتی ہیں وہ تمام کے تمام قیاس سے ثابت ہوتے ہیں۔ اس لئے ان کی سزائیں بھی قیاس ہی سے ثابت ہوتی ہیں۔

حدود میں قیاس کرنے کے حوالے سے فقہاء میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ چنانچہ امام شافعی کے ہاں حدود میں قیاس کرنا صحیح ہے۔ اسی لئے انہوں نے لائط کو زانی پر قیاس کرتے ہوئے لائط کے لئے بھی وہی حد ثابت کی ہے جو زانی کی حد ہے۔ یونہی قتل عمد کو قتل خطا پر قیاس کرتے ہوئے قتل عمد کیلئے بھی کفارہ ثابت کیا ہے۔ اس پر دلیل دیتے ہوئے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: کہ قیاس بھی ادلہ شرعیہ میں سے ایک دلیل ہے۔ لہٰذا جیسے کتاب وسنت سے حدود ثابت ہوتی ہیں اگر کوئی مانع پیش نہ آئے تو قیاس سے بھی حدود ثابت ہوں گی۔

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک حدود میں قیاس کرنا صحیح نہیں ہے۔ مثلاً گالی اور طعنہ زنی کو قذف پر یا لواطت، جلق اور ہم جنس پرستی کو زنا پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے۔ ہاں ان جرائم کے مرتکب افراد کو تعزیر دی جاسکتی ہے۔

---

[1] مذکرہ، ص ۳۷۴۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اس پر دلائل دیتے ہوئے فرماتے ہیں:

حدود چونکہ شریعت نے مقرر کردی ہیں لہٰذا قیاس کا ان میں کوئی عمل دخل نہیں ہے۔ کیونکہ قذف کی حد (۸۰) کوڑے مقرر ہے لہٰذا اس میں قیاس کرکے نہ تو (۷۰) کیا جاسکتا ہے نہ ہی (۹۰) کیا جاسکتا ہے۔

۲۔ قیاس کی بنیاد علت ہے۔ اور ثابت شدہ اوصاف میں سے کسی وصف کو بذریعہ ظن ہی علت قرار دیا جاسکتا ہے۔ اور ظن شبہ سے خالی نہیں ہے۔ چنانچہ نبی ﷺ کا فرمان ہے: ''اِدرء وا الحدود بالشبهات ما استطعتم'' [1] یعنی اپنی ہمت کے مطابق شبہات میں حدود کو دور کیا کرو۔ یوں قیاس حد ثابت کرنے سے قاصر ہے۔

۳۔ حدود کا تعلق حقوق اللہ سے ہے اور قیاس کا تعلق انسان کی اپنی رائے کے اظہار سے ہے۔ اور حقوق اللہ میں انسان اپنی رائے کا اظہار نہیں کرسکتا ہے۔ [2]

شیخ محمد الخضری لکھتے ہیں:

''لا يثبت القياس فى الحدود لأنها تشتمل على تقديرات غير معقولة المعنى. واذا عقلت فان فى القياس شبهة تدرأ الحد، ومن الاصول أن الحدود لايتوسع فيها، بل لابد من نص شيبتها حتى يمكن توقيعها'' [3]

ترجمہ: حدود میں قیاس نہیں کیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ قیاس غیر معقول معنی اور اندازوں پر مشتمل ہوتی ہے۔ اگر قیاس معقول بھی ہو تو بھی شبہہ پایا جاتا ہے۔ اصول یہ ہے کہ حدود میں توسیع نہیں کی جاسکتی ہے۔ بلکہ حد تو نص سے ثابت ہوتی ہے۔ اور اس کی تصدیق ممکن ہے۔

بعض لوگ حضرت علی رضی اللہ عنہ پر اعتراض کرتے ہیں کہ انہوں نے شراب کی حد کو قذف کی حد پر قیاس ہے اور صحابہ کرام نے ان کی پیروی کی ہے تو پھر آپ لوگ کیوں حدود میں قیاس کرنے کو منع کرتے ہیں؟

---

[1] سنن الترمذی، کتاب الحدود، رقم الحدیث: ۱۴۲۴۔

[2] اصول فقہ۔ ابوزہرہ۔ ص ۲۴۲۔۲۴۳ دار الفکر العربی ۱۱۰ شارع جواد حسن قاہرہ۔

[3] اصول فقہ۔ الخضری۔ ص ۳۸۹ دار الحدیث القاہرہ۔

شیخ محمد الخضری اسکا جواب دیتے ہیں:

"بأن القياس لم يكن لاثبات الحد، بل لتقدير غايته" [۱]

ترجمہ: کیونکہ قیاس حد کو ثابت نہیں کرتی بلکہ حد کی غایت و مقصدیت کو نافذ کرتی ہے۔ اور یہی حضرت علی رضی اللہ عنہ نے قیاس کے ذریعے حد کی مقصدیت کو نافذ کیا جبکہ حد شراب میں کوڑوں کی تعداد کم وبیش بھی کی جاسکتی تھی کیونکہ حد خمر پر نص نہیں ہے لہٰذا یہ تعزیر ہے۔ جو ظاہر ہے قیاس سے ہی نافذ ہوگی۔

سید محمد صدیق حسن خان بھوپالی لکھتے ہیں:

"وهل يجرى القياس فى الحدود والكفارات ام لاً! فَمَنَعَهُ الحنفية وجوزه غيرهم" [۲]

ترجمہ: کیا حدود و کفارات میں قیاس جاری ہوگا یا نہیں! تو احناف اسے منع کرتے ہیں اور دیگر آئمہ اس کے جواز کے قائل ہیں:

امام ابوزھرہ اس کا نتیجہ یوں بیان کرتے ہیں:

تعزیرات کے اجرا کے لئے جرائم کی تفتیش وتعیین اور سزاؤں کی تشخیص کرتے ہوئے قیاس سے مدد لی جائے۔ [۳]

(۹) قیاس اور نسخ:

کسی کام، حکم یا بات کے اثر کے ختم ہوجانے کو نسخ کہتے ہیں۔ مثلاً قرآن میں پہلے کسی چیز کے متعلق حکم نازل ہوتا ہے کہ "یہ کرو" پھر کسی اور آیت میں اسی چیز کے متعلق حکم آجاتا ہے کہ "یہ نہ کرو" تو اس صورت میں پہلا حکم منسوخ اور دوسرا ناسخ کہلاتا ہے۔ جبکہ ہم اپنی کم علمی و جہالت سے اسے تعارض بنالیتے ہیں جبکہ یہ ناسخ ومنسوخ ہوتا ہے۔ چنانچہ امام

---

[۱] اصول فقہ۔ الخضری۔ ص ۳۸۹ دار الحدیث القاہرہ۔

[۲] حصول المامول من علم الاصول ص ۱۴۶۔ مکتبہ تجاریہ الکبریٰ شارع محمد علی مصر، ۱۳۵۷ھ/ ۱۹۳۸ء۔

[۳] اصول فقہ، ابوزہرہ، ص ۲۴۳۔

حسام الدین الاخیکثی فرماتے ہیں:

"ولاخلاف بین الجمهور أن القیاس لایصلح ناسخاً"[1]

ترجمہ: جمہور علماء میں اس بات پر کوئی اختلاف نہیں ہے کہ قیاس ناسخ نہیں بن سکتی ہے۔

قیاس، قرآن وسنت اور اجماع کے مقابلے میں نہایت ضعیف دلیل ہے۔ لہٰذا یہ اپنے سے اقویٰ دلائل کو منسوخ نہیں کرسکتی ہے۔ البتہ قیاس اپنے فرع کو منسوخ کرسکتی ہے۔

جب دو قیاسوں میں تعارض واقع ہوجائے تو تعارض کی وجہ سے بھی ایک قیاس کو ان میں سے نظر انداز نہیں کیا جاسکتا ہے تو وہ دوسرے کے لئے ناسخ کیسے ہوگی۔ یہ بات اس وقت ہے کہ دونوں قیاس زمانہ واحد میں ظاہر ہوئے ہوں اور اگر الگ الگ زمانوں میں قیاس ظاہر ہوئے تھے تو تعارض کی صورت میں آخری یعنی دوسرے قیاس پر عمل کریں گے۔ اس لئے نہیں کہ پہلا قیاس منسوخ اور دوسرا ناسخ ہے بلکہ اس لئے کہ پہلا قیاس صحیح نہیں تھا۔ لہٰذا اس کو نسخ کہتے ہیں۔[2]

شیخ احمد المعروف ملا جیون رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ زمانہ واحد میں ظاہر ہونے والے دو قیاس متعارض ہوں تو مجتہد جس پر اس کا دل گواہی دے اس پر عمل کرے اور اگر دو مختلف اوقات میں تعارض ہوا ہے تو پھر مجتہد کو دوسرے قیاس پر عمل کرنا چاہئے۔ لیکن اصطلاحاً اس عمل کو نسخ نہیں کہہ سکتے ہیں۔ کیونکہ نسخ کی تعریف ان پر صادق نہیں آتی ہے۔[3]

اصحاب شافعیہ میں سے قاضی شریح کتاب وسنت کے نسخ کو رائے کے ذریعے جائز جانتے ہیں لیکن دلیل یہ ہے کہ نسخ بھی تخصیص کی طرح ہے جب رائے سے تخصیص پیدا کی جاسکتی ہے تو نسخ بھی جائز ہے۔

ملا جیون رحمۃ اللہ علیہ اس کا جواب یوں دیتے ہیں:

"ان قیاس النسخ علی التخصیص مع الفارق، فان دلالة

---

[1] الحسامی مع شرح النظامی، ص ۸۸۔ [2] شرح نظامی علی حاشیہ حسامی، ص ۸۸، حاشیہ نمبر ۲۔

[3] نورالانوار، ص ۲۱۰۔

العقل تکون مخصصة ولاتکون ناسخة، فکیف یتساویان فان التخصیص بیان والنسخ رفع و ابطال" [1]

ترجمہ: نسخ کو تخصیص پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے۔ کیونکہ دلالت عقلی کا تقاضا ہے کہ تخصیص ہو جبکہ عقلی دلالت نسخ نہیں چاہتی ہے۔ تخصیص بیان واظہار ہے اور نسخ رفع وابطال ہے تو دونوں برابر کیسے ہوسکتے ہیں؟

علامہ ابن سبکی ''جمع الجوامع'' میں لکھتے ہیں:

"یجوز علی الصحیح نسخ النص بالقیاس لاستنادہٖ الی النص، فکانه الناسخ " [2]

ترجمہ: صحیح یہ ہے کہ نسخ النص بالقیاس جائز ہے۔نص کے ساتھ نسبت کی وجہ سے، اب گویا نص ہی ناسخ ہے۔

اس کی وضاحت ابوالقاسم اُنماطی شافعی کے قول سے ہو رہی ہے۔ چنانچہ ان کا کہنا ہے کہ ''ہر قیاس چونکہ قرآن سے ہی مستخرج ہے لہٰذا اس سے نسخ قرآن جائز ہے۔ اوراسی طرح جو قیاس سنت سے مستخرج ہے اس سے سنت کا نسخ جائز ہے۔ دراصل یہ نسخ الکتاب بالکتاب اور نسخ السنۃ بالسنۃ ہے۔ [3]

ڈاکٹر بدران کہتے ہیں:

جب کوئی حکم، نص اوراجماع سے ثابت ہوجائے تو وہ قیاس سے منسوخ نہیں ہوتا۔ کیونکہ ناسخ یا تو منسوخ کے مساوی ہو یا قوی ہو۔ مگر قیاس ایسا نہیں ہے۔ اگر حکم قیاس سے ثابت ہوا تو تعارض کی صورت میں دوسرے حکم کو ناسخ نہیں کہا جائیگا۔ بالفرض کسی مسئلے میں اگر نسخ ہوتو کتاب وسنت، اجماع یا قیاس سے ہوگا۔ کیونکہ اس مسئلہ میں اگر نص ہے تو قیاس غلط ہے۔ کیونکہ نص کے ہوتے ہوئے قیاس نہیں ہوتا۔

---

[1] نورالانوار مع قمرالاقمار، ص ۲۱۰۔

[2] اصول الفقہ الاسلامی، ص ۹۷۷، ج ۲، ڈاکٹر وھبہ زحیلی، دارالفکر۔

[3] نورالانوار مع قمرالاقمار، ص ۲۱۰۔

اگر حکم قیاس سے ثابت ہو اور اس کے خلاف اجماع ہو جائے تو اجماع قبول کریں گے اور قیاس غلط ہوگا۔ کیونکہ اجماع قیاس سے زیادہ قوی اور مستند ہے۔

اگر قیاس ہی قیاس کا مخالف ہو تو قیاس ثانی کو اول کا ناسخ نہیں کہیں گے کیونکہ قیاس رائے اور اجتھاد سے جانا جاتا ہے۔ اور قیاس کرنے والے مجتہد کی نسبت سے پہچانا جاتا ہے جبکہ خود حجت نہیں ہوتا ہے۔ اور غیر مجتہد کی قیاس نہ حجت ہے اور نہ ہی اس پر عمل لازم ہے۔ [1]

اہل ظواہر اور شافعیہ کا کہنا ہے کہ:

وفات رسول ﷺ کے بعد قیاس نہ تو ناسخ اور نہ ہی منسوخ ہوسکتی ہے۔ البتہ آپ ﷺ کی حیات مبارکہ میں ناسخ ومنسوخ ہوسکتی تھی۔ کیونکہ آپ ﷺ کی حیات میں نص ثابت بالوحی سے ہی قیاس منسوخ ہوتی اور یہ درست ہے۔ اگر ناسخ مانیں تو نص پر مقدم ماننا لازم آئے گا۔ اسی لئے وصال رسول ﷺ کے بعد قیاس کے ذریعے قیاس یا قرآن وسنت منسوخ نہیں ہوسکتے۔ کیونکہ قیاس صرف اس مجتہد کے لئے حجت ہوتا ہے جس کی رائے یا اجتھاد سے وجود میں آتا ہے۔ کسی دوسرے مجتہد کے لئے وہ حجت نہیں ہوتا ہے۔ [2]

ڈاکٹر وھبہ زحیلی نے اس بحث کو یوں سمیٹا ہے:

"ان القیاس لایکون ناسخاً عند الجمهور، لانه لا ولایة للامة فی ابطال الأحکام، ولامجال للرأی والأجتهاد فی ذالک، ولا یکون منسوخاً لان شرط العمل به رجحانه، وقد زال الرجحان بوجود مایعارضه، فلا یتحقق معنی النسخ وهو رفع الحکم" [3]

ترجمہ: جمہور علماء کے نزدیک قیاس ناسخ نہیں بن سکتا ہے کیونکہ امت کو شارع علیہ السلام نے یہ اختیار نہیں دیا ہے کہ وہ اُحکام کو باطل کرتے رہیں۔

---

[1] اصول فقہ اسلامی ص ۴۵۹ ڈاکٹر بدران ابوالعینین بدران موسہ شباب الجامعہ الاسکندریہ۔

[2] اصول، فقہ اسلامی ص ۹۷۶ ج۔۲ ڈاکٹر وھبہ زحیلی، دارالفکر۔

[3] اصول فقہ اسلامی، ص ۹۷۷، ج ۲۔

اور نہ ہی ان ثابت شدہ اُحکام میں رائے اور اجتہاد کی کوئی گنجائش ہے۔اور قیاس منسوخ بھی نہیں ہوسکتا ہے کیونکہ کسی عمل کو اختیار کرنے کے لئے اس کی دوسروں پر فوقیت اور افضلیت شرط ہے جو یہاں تعارض کی وجہ سے ختم ہو چکی ہے۔ اور نسخ کا معنی بھی قیاس میں متحقق نہیں ہوا ہے جو کہ سابق حکم کو زائل کرنا ہے۔

(۱۰) قیاس اور جدت پسند:

غیر مقلدین کی پوری کوشش ہے کہ فقہاء کے قیاس پر طعنہ زنی کر کر کے علم فقہ کو مشکوک بنا کرامت محمدیہ کو عمل سے تہی دامن کر دیا جائے جو پہلے ہی اپنی بدعملی کی وجہ سے جاں بلب ہے۔ دوسری طرف ایک مغرب زدہ جدت پسند طبقہ فقہاء کے آپس کے علمی و اجتہادی اختلافات کو نشانہ بنا کر امت کو راہ راست سے ہٹانے میں جتا ہوا ہے۔ وہ سوال کرتے ہیں کہ مولوی کسی بات پر متفق ہی نہیں ہوتے ہم کہاں جائیں؟ ہم کس کی بات مانیں؟ ہم کس کی مسجد میں جائیں؟ ہم نماز کس کے پیچھے ادا کریں؟

قطع نظر ان کے کہ ان سوالات کی کیا حیثیت ہے اور کیا جواب ہے جدت پسند ایک نئے خبط میں مبتلا ہوگئے ہیں اور اپنے آپ کو عقل مند ترین سمجھنے لگے ہیں اور برملا کہتے ہیں کہ جب علماء قیاس، رائے اور اجتہاد اور عقل سے مسائل کا حل نکال سکتے ہیں تو کیا ہم کسی سے عقلمندی میں کم ہیں؟ لہٰذا طے شدہ مسائل میں ہی انہوں نے اپنی عقل کے اندھے گھوڑے دوڑانے شروع کئے جس سے شرمندگی کے جو اثرات ظاہر ہوئے وہ ملاحظہ کیجئے:

i۔ پردہ صرف دل کا ہوتا ہے۔ منہ چھپانے سے کیا فائدہ۔

ii۔ ناخن پالش لگا کر بھی وضو ہوسکتا ہے۔

iii۔ مسلمان لڑکی کا نکاح کسی بھی کتابی (عیسائی/ یہودی) مرد سے جائز ہے۔

iv۔ ہم ایسا قرآن نہیں پڑھتے (نعوذ باللہ) جس میں کافروں کی دوستی سے منع کیا گیا ہو۔

اس سے معلوم ہوا کہ فقہی اُحکام میں قیاس کرنے کا حق ہر کسی کو نہیں دیا جاسکتا اور

نہ ہی یہ ہر کسی کے بس میں ہے کہ وہ اوصاف اور اسباب وعلل تلاش کر کے قیاس کرلیا کرے بلکہ یہ صرف ان علماء، فقہاء اور مجتہدین کا کام ہے جو اصول شرعیہ اور نصوص قطعیہ کی روشنی میں دلائل عقلیہ ونقلیہ کے ساتھ اجتہاد و قیاس کر کے اپنی پختہ رائے کا اظہار کرتے ہیں۔ جو احادیث وسنن، اخبار عالم، اور عقل کے ذریعے ایک شئ کو دوسری شئ سے تشبیہہ دینے کا علم جانتے ہیں۔ کیونکہ بغیر علم کے رائے دی تو وہ قیاس نہیں گناہ ہے۔ جبکہ جدت پسند طبقہ ضروری فرائض کے علم سے بھی خالی ہے۔

چنانچہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

"ولا يقيس الا من جمع الآلة التی له القياس بها، وهی العلم بأحكام كتاب الله: فرضه وأدبه وناسخه و منسوخه، وعامه وخاصه، وارشاده، ويستدل على ما احتمل التأويل منه بسنن رسول الله، فاذالم يجد سنة فباجماع المسلمين فان لم يكن اجماع فبا لقياس" [1]

ترجمہ: اور ایسے کسی شخص کے لئے قیاس کرنا جائز نہیں ہے جو ان آلات و ذرائع سے واقف نہ ہو جس پر قیاس کی بنیادیں استوار ہیں۔ اور وہ اُحکام الٰہی کا علم ہے: اس کے فرائض، آداب، ناسخ ومنسوخ، عام و خاص، ارشادات اور سنت رسول کے ذریعے استدلال کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو تو کبھی سنت کے ذریعے تاویل واستدلال ممکن نہ ہو تو اجماع مسلمین سے کام لے سکتا ہو اگر اجماع میں نہ پائے کوئی بات تو قیاس کے ذریعے مسئلہ کا حل تلاش کرسکتا ہو۔

اس کے علاوہ اگر کوئی شخص اسلاف کے اقوال، لوگوں کے اجماع واختلاف، عربی زبان کا ماہر ہو۔ مشتبہات میں فرق کرسکتا ہو۔ بغیر ثبوت بات کہنے میں جلدی نہ کرتا ہو۔ مخالف کی بات سننے سے منع نہ کرتا ہو۔ خود کے ساتھ انصاف کر سکے۔ یہ بھی نہ کہے کہ فلاں نے اس

---

[1] تاریخ فقہ اسلامی۔ ص ۲۵۰۔ ڈاکٹر محمد یوسف موسیٰ دار الکتاب العربی، مصر، ۱۳۷۷ھ/ ۱۹۵۸ م۔

کی مخالفت کی ہے۔ بلکہ افضلیت تلاش کر کے کسی ایک کو اختیار کر سکے تو وہ قیاس کرنے کا حق دار ہے۔ چنانچہ امام شافعی مزید فرماتے ہیں:

”فأما من تم عقله ولم يكن عالماً بما وصفنا، فلايحل له أن يقول بقياس، وذالک أنه لايعرف ما يقيس عليه“[1]

ترجمہ: تو جو شخص کہ بہت عقل مند ہے لیکن ہمارے بیان کردہ اوصاف کا عالم نہیں ہے تو اس کے لئے قیاس کے ذریعے کچھ کہنا حلال نہیں ہے۔ کیونکہ اسے نہیں معلوم کہ کس کو کس پر قیاس کرنا ہے۔

الغرض: دین کو متحرک ومضبوط رکھنے کا فن اور انسانی زندگی کے اہم معاملات وواقعات اور مسائل کا حل قیاس میں ہے۔ یہ قیاس ہی ہے جس کے ذریعے دین حنیف قیامت تک ہر دور کے ہر مسئلے کے حل کی صلاحیت رکھتا ہے۔ یہ اور بات ہے کہ ہمارے مفادات، خواہشات، کم علمی اور جہالت کی وجہ سے ہم اس کو فرسودہ کہہ کر مذاق اڑائیں اور ناقابل عمل بنادیں۔

(۱۱) قیاس اور صوفیاء:

عہد نبوت میں جن مخصوص لوگوں سے خطاب ہوا تو حکم بھی انہیں کے لئے خاص تھا۔ کوئی دلیل بھی ایسی موجود نہ تھی جو ان اُحکامات کو عام بنادیتی۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ شرعی اُحکام عام اور مطلق نہیں ہیں۔ ہاں اگر کسی واقعہ میں کوئی خاص شخص یا چیز مراد نہ ہو تو اس میں عمومی معنی پایا جائے گا۔

اگر کسی قضیہ میں کوئی لفظ ایسا نہ ہو جس سے مذکور کی نسبت غیر مذکور کے ساتھ کی جاسکے تو شارع علیہ السلام نے فرمایا ہے کہ جو واقعہ ہو چکا ہے اسے اس کے معنی (اسباب و علل) کے ساتھ ملانا ضروری ہے۔

اس کو قیاس کہتے ہیں۔ جسے صحابہ کرام کے عمل کی تائید حاصل ہے۔ جن کا سینہ قیاس کو قبول کرنے کیلئے اللہ نے کھول دیا تھا۔ بہت سے شرعی مقاصد سے ناواقف لوگوں کا خیال ہے کہ صوفیاء نے جمہور علماء کی راہ چھوڑ کر کوئی نئی راہ نکال لی ہے اور شرعی اُحکامات کے علاوہ کوئی

---

[1] تاریخ فقہ اسلامی، ص ۲۵۱-۲۵۲۔

نئے اُحکامات تلاش کر لئے ہیں۔ صوفیوں کے اقوال اور افعال اس پر دلالت کرتے ہیں۔ مثلاً:

کسی صوفی سے پوچھا گیا کہ زکوٰۃ کتنی واجب ہے؟ تو وہ کہنے لگے ''ہمارے مذہب کے مطابق تو سب کچھ اللہ کا ہے اور تمہارے مذہب کے مطابق اتنی اور اتنی ہے'' یہی وجہ ہے کہ لوگ صوفیاء کے متعلق مختلف آرا کا اظہار کرتے ہیں۔ مثلاً:

جو لوگ صوفیاء کے ظاہر کی تصدیق کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ صوفیاء شریعت خاصہ سے مختص ہیں جو عام شریعت سے بلند تر ہے۔

جو لوگ صوفیاء کا انکار کرتے ہیں۔ وہ صوفیاء کو برا بھلا بھی کہتے ہیں۔ ان کو قصور وار ٹھہراتے ہوئے انہیں بہترین راہ سے خروج اور سنت کی مخالفت سے منسوب کرتے ہیں۔

یہ دونوں ہی فریق اپنی رائے کے اظہار میں انتہا پسند ہیں۔ کیونکہ ہر مکلّف شریعت کے اُحکام کا پابند ہے۔ بات ہے صرف سمجھنے کی! اے کاش! ہمیں سمجھ آ جائے!!

بہت سے لوگوں کا خیال ہے کہ صوفیاء کے لئے کئی ایسی چیزیں مباح ہیں جو دوسروں کے لئے مباح نہیں ہیں۔ کیونکہ صوفیاء شہوات انسانی سے نکل کر فرشتوں کے مقام و مرتبہ پر فائز ہو چکے ہیں۔ لہٰذا صوفیاء کی راہ پر چلنے والوں کے لئے بعض ممنوع چیزوں کو مباح کر لینا جائز ہو جاتا ہے۔ کیونکہ یہ خاص لوگ ہیں۔ مثلاً:

غناء کے سماع کو مباح کر لینا یا اسی طرح اسلام سے نسبت کا دعویٰ رکھنے والے فلاسفر کا شراب کو علاج اور اطاعت کے لئے چستی پیدا کرنے کی غرض سے مباح قرار دے دینا وغیرہ اگرچہ غفلت کے قصد سے ناجائز کہتے ہیں۔ بس یہی وہ دروازہ ہے جسے زندیقوں نے یہ کہہ کر کھول دیا کہ: ''تکلیف شرعی عوام سے خاص ہے اور خواص سے ساقط ہے''۔

اس کی ساری وجہ سابقہ اصل میں غور وفکر کی کوتاہی ہے۔ جسے ''قیاس'' کہا جاتا ہے۔[1]

(۱۲) قیاس اور بدعت:

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ قرآن وسنت کے ظاہری الفاظ ہی شریعت ہیں۔ اور شرعی مقاصد کی تکمیل کے لئے ان الفاظ میں چھپے ہوئے مفاہیم ومطالب، اسباب وعلل اور

[1] الموافقات فی اصول الشریعہ امام ابو اسحاق ابراہیم بن موسیٰ الشاطبی متوفی ۲۹۰، مترجم: عبدالرحمٰن کیلانی ص ۳۱۶۔۳۱۷، ج۔۲، دیال سنگھ لائبریری۔ لاہور۔

اعتبار و تقدیر کو قیاس کے ذریعے ظاہر کر کے مسائل حل کرنا ان کے نزدیک بدعت ہے۔ دین میں اضافہ ہے۔ جوان کی غلط فہمی کا نتیجہ ہے۔

چنانچہ نبی علیہ السلام خود شارع اور قانون ساز تھے۔ جو بھی مسئلہ پیش آتا تھا۔ وحی کے ذریعے حکم نازل ہوجاتا تھا۔ یا پھر نبی علیہ السلام حل فرمادیتے تھے۔ قرآن و سنت کے اُحکام اصول اور قاعدہ کلیہ ہیں۔ اور محدود ہیں۔ جبکہ حوادثات کا وقوع لامحدود ہے۔ لہٰذا لامحدود مسائل کا حل (قواعد کلیہ) میں اجتہاد، اور غور و فکر، اسباب و علل کی تلاش اور تساوی کے ذریعے نکالا گیا جسے قیاس کہتے ہیں۔

چنانچہ: ابن خلدون لکھتے ہیں: وضع کے اعتبار سے کسی منقول کلی میں یہ نئی نئی جزئیات سما نہیں سکتی ہیں لہٰذا قیاس کے ذریعے ان جزئیات کو کلیات سے ملایا جاتا ہے۔ خوب یاد رکھو! انسان جن علوم میں تدبر و تفکر کرتا ہے اور جن علوم کو لوگ شہروں میں سیکھتے ہیں اور پڑھتے ہیں۔ ان کی دو اُقسام ہیں:

۱۔ علوم طبعی:

وہ علوم جس پر انسان اپنی عقل و فکر سے قابو پالیتا ہے۔ ان میں عقلی گھوڑے دوڑانے کی گنجائش نہیں ہے۔ ہاں عقل کے ذریعے قیاس کے راستے سے جزئیات کو کلیات سے ملایا جاتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہئے کہ ان میں فروع کو اصول سے بذریعہ قیاس ملایا جاتا ہے۔ اور یہ قیاس بھی خبر سے ہی پیدا ہوتا ہے۔ کیونکہ اصل میں حکم کا ثبوت ہے اور اصل خود منقول ہے۔ اس لئے قیاس کا مرجع بھی نقل ہی ہوئی۔[۱]

اس سے معلوم ہوا کہ قیاس اور بدعت دو مختلف چیزیں ہیں۔ کیونکہ قیاس سے کوئی نیا حکم ثابت نہیں کیا گیا ہے بلکہ کسی جزئی کو کلی سے ملا کر اس کلی کے حکم میں شامل کیا جاتا ہے۔ چونکہ اصل اور کلی تو منقول ہے لہٰذا یہاں کوئی نیا حکم نہیں لگایا گیا بلکہ یہ ظاہر کیا گیا ہے کہ یہ جزئی اس کلی کے حکم میں شامل ہے۔ گویا قیاس مثبت و مظہر ہوتی ہے اور قانون شریعت کے مطابق ہوتی ہے جبکہ بدعت کا حکم نیا اور خود ساختہ ہوتا ہے اور کسی قاعدے قانون سے اخذ شدہ بھی نہیں ہوتا ہے۔

---

[۱] مقدمہ ابن خلدون، ص ۳۲۹، ج ۲۔

فصل نمبر۴:

''فروق'' کا بیان

(i) فقہ اور اصول فقہ میں فرق:

فقہ کے لغوی معنی ہیں:

''الفقه عبارة عن فهم غرض المتكلم من كلامه'' [1]

ترجمہ: فقہ متکلم کی غرض کو اس کے کلام سے سمجھنے سے عبارت ہے۔

فقہ کی اصطلاحی تعریف یہ ہے:

''هو العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيليه'' [2]

ترجمہ: فقہ ایک ایسا علم ہے جو احکام شرعیہ، عملیہ اور اکتسابیہ کے ذریعے ان کے دلائل تفصیلیہ سے حاصل ہو۔

فقہ دراصل اپنی رائے اور اجتہاد، فکر ونظر اور تأمل کے ذریعے اس معنی خفی تک پہنچنے کو کہتے ہیں جو حکم سے متعلق ہوتا ہے مگر ظاہر نہیں ہوتا ہے اور فقیہہ اپنی رائے اور عقل سے اسے ظاہر کرتا ہے۔ اسی لئے اللہ کو فقیہہ کہنا جائز نہیں ہے کیونکہ اللہ پر کوئی شئ مخفی نہیں ہے۔[3]

اصول فقہ کے مطابق احکام کا ادلہ شرعیہ سے استخراج و استنباط کرنا فقہ کہلاتا ہے۔ اور فقہ کا موضوع ''مکلّف'' کا فعل ہے۔ کیونکہ اس کے لئے اُحکام شرعیہ ثابت ہیں۔ لہٰذا فقیہہ مکلّف کی بیع، اجارہ، رہن، صلاۃ اور صوم سے متعلق بحث کرتا ہے۔ اور ان افعال میں سے ہر فعل کی پہچان حاصل کرتا ہے۔

فقہ دراصل اصول فقہ کا مدلول ہے۔ جو بعض کلامی مباحث جنکا ادلہ شرعیہ سے تعلق ہوتا ہے اور خود ادلہ شرعیہ یعنی کتاب وسنت، اجماع اور قیاس کے مباحث سے مستمد ہوتا ہے۔

---

[1] التعریفات، ص ۱۷۰۔ [2] ایضاً۔

[3] ایضاً۔

فقہ میں غور وفکر کی غرض وغایت دنیا وآخرت میں فلاح وکامرانی ہے جو اوامر پر عمل اور نواھی سے اجتناب پر ہی ممکن ہے۔ فقہ میں خطاب کے اثر سے بحث ہوتی ہے۔ یعنی حکم اللہ کا خطاب ہے۔ مگر اسکا نتیجہ مجتہد نکالتا ہے۔ [1]

اصول اصل کی جمع ہے۔ اس کے لغوی معنی یہ ہیں:

"عبارۃ عما یفتقر الیہ ولا یفتقر ھو الی غیرہ" [2]

ترجمہ: اصول وہ شئ ہے جس کے دوسرے محتاج ہوں مگر وہ کسی کا محتاج نہ ہو۔

اصول کے شرعی معنی یہ ہیں:

"عبارۃ عما یبنی علیہ غیرہ ولا یبنی ھو علی غیرہ" [3]

ترجمہ: اصول وہ شئ ہے جو دوسرے مسائل کی بنیاد ہو مگر خود اسکی بنیاد کسی اور پر نہ ہو (بلکہ ثابت شدہ ہو)۔

اصول فقہ کی تعریف اب یوں ہوگی:

"ھو العلم بالقواعد التی یتوصل بھا الی الفقہ" [4]

ترجمہ: ایسے قواعد وقوانین کا علم جن کے ذریعے فقہ (یعنی مسائل کے احکام سمجھنے) تک رسائی حاصل ہو۔

ان اصول وقواعد سے مراد وہ قوانین واصول ہیں جو" روایۃ الاصول، الجامع الصغیر، الجامع الکبیر، المبسوط، الزیادات اور دیگر اصول فقہ کی کتب میں بکھرے پڑے ہیں۔ اور جن کی پابندی استخراج واستنباط کے وقت فقیہہ پر لازم ہے جن کی روشنی میں وہ اُحکام مرتب کرتا ہے۔

اصول فقہ کا موضوع ادلہ اجمالیہ ہیں۔ اس حیثیت سے کہ ان کے ذریعے احکام کلیہ کو ثابت کیا جائے۔ اس کے موضوع کی بحث عام طور پر قیاس اور اس کی حجیت، عام، تقیید، امر اور اس کے مدلولات وغیرہ کے متعلق ہوتی ہے۔

اصول فقہ کی غرض وغایت ادلہ تفصیلیہ پر قواعد کلیہ کی تطبیق کرنا تا کہ شرعی مسائل

---

[1] فن اصول فقہ کی تاریخ، ص ۵۶۔۵۷۔ [2] التعریفات، ص ۳۲۔

[3] ایضاً۔ [4] ایضاً۔

کا استنباط اور فقہا کے اختلافات میں ترجیح دی جاسکے۔

اصول فقہ کے مباحث علم کلام اور لغت عربیہ سے مستمد ہوتے ہیں اور نفس خطاب سے بحث ہوتی ہے۔ جو کہ اللہ کا حکم ہے۔ [1]

(ii) عام مخصوص اور غیر مخصوص میں فرق:

عام مخصوص منہ البعض: عام مخصوص منہ البعض ایک ایسا کلمہ ہے کہ جس کے حکم عام کے تمام اُفراد میں سے بعض کو حکم سے مستثنیٰ کر کے بعض کو حکم کے ساتھ خاص کر دیا گیا ہو۔

اس کا حکم یہ ہے کہ جن بعض افراد کو حکم کے ساتھ مخصوص کرلیا گیا ہے ان کے علاوہ باقی تمام اُفراد پر اس حکم کا عمل واجب ہے۔ مگر یہ احتمال بھی رہے گا کہ باقی ماندہ افراد کی بھی تخصیص ہوسکتی ہے۔ وہ تخصیص خبر واحد یا قیاس دونوں میں سے کسی ایک کے ذریعے بھی ہوسکتی ہے۔ لیکن اس تخصیص کے بعد کم از کم تین افراد کا عام رہنا ضروری ہے تا کہ وہ اس حکم پر عمل کریں۔

اور اگر مخصوص مجہول ہے تو پھر ہر فرد معین میں تخصیص کا احتمال ہے جیسے:

"**اقتلوا المشركين ولا تقتلوا بعضهم**" اس میں "**ولا تقتلوا بعضهم**" مخصوص مجہول ہے۔

اور اگر مخصوص معلوم ہو تو باقی تمام افراد پر اس حکم کے عمل کا وجوب قطعی نہیں ہے بلکہ تخصیص کا احتمال بھی موجود رہیگا۔ جیسے

"**اقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة**" اس میں "**ولا تقتلوا اهل الذمة**" مخصوص معلوم ہے۔

دلیل قطعی سے تخصیص کے بعد جب عام ظنی ہوگیا تو خبر واحد اور قیاس بھی اس کے معارض ہوسکتے ہیں۔ اگر تخصیص کے بعد تین افراد سے کم باقی رہے تو وہ عام حقیقی عام نہیں بلکہ نسخ بن جائے گا۔ اور عام کو خبر واحد اور قیاس کے ذریعے منسوخ کرنا جائز نہیں ہے۔ [2]

---

[1] فن اصول فقہ کی تاریخ، ص ۵۶۔۵۷۔ [2] اصول شاشی، ص ۹۔

عام غیر مخصوص منہ البعض :

عام غیر مخصوص منہ البعض ایسا لفظ ہے جو اپنے تمام افراد کو شامل ہوتا ہے۔ چاہے لفظاً ہو جیسے ''مشرکون، مسلمون'' (یعنی ایک یا ایک سے زائد افراد کے لئے) یا معنیً ''ہو جیسے'' من اور ما''۔ [1]

عام غیر مخصوص منہ البعض اپنے عمل کے لازم ہونے میں بمنزلہ خاص کے ہے۔ یعنی عام اپنے مفہوم پر قطعی الدلالۃ اور واجب العمل ہے۔ مثلاً

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ جب سارق کے ہاتھ کاٹے گئے تو مسروق کا ضمان اس پر واجب نہیں ہے۔ کیونکہ اللہ کا ارشاد ہے: **''فاقطعوا ایدیھما جزاءً بما کسباً''** میں ''بما'' کلمہ عام ہے۔ یعنی چوری شدہ چیز اور چوری کے عمل دونوں کی سزا قطع ید ہے۔ اس کو مال مغصوب کی ہلاکت پر قیاس نہیں کریں گے جیسا کہ امام شافعی کا خیال ہے۔ ورنہ کتاب الٰہی کے حکم عام کا ترک قیاس سے لازم آئے گا اور یہ جائز نہیں ہے۔ [2]

(iii) قیاس اور دلالۃ النص میں فرق :

قیاس کی تعریف:

''ھو تعدیۃ الحکم من الأصل الی الفرع بعلۃ متحدۃ بینھما ولا تدرک بمجرد اللغۃ'' [3]

ترجمہ: قیاس، اصل کے حکم کو فرع کی طرف متعدی کرنا علت مشترکہ کی بنا پر اور یہ بات (یعنی علت کا متحد ہونا) صرف لغۃً ہی معلوم نہ ہو (بلکہ خوب غور وخوض کے بعد ہی پتہ چلے کہ دونوں میں علت مشترک ہے)

مثلاً: قرآن کریم میں دو بہنوں کو بیک وقت ایک ہی شخص کے نکاح میں رکھنا منع ہے۔ اور حدیث میں پھوپھی اور بھتیجی یا خالہ اور بھانجی کو ایک ساتھ نکاح میں رکھنا منع ہے۔ یہ

---

[1] اصول شاشی، ص٦۔ [2] اصولِ شاشی، ص٧۔

[3] اصول شاشی، ص٨٣۔

دونوں اصل ہیں۔ اور حرمت والے رشتوں کے درمیان قطع رحمی اور نسبی احترام کی خلاف ورزی ان کی مشترکہ علت ہے۔ فقہانے اس اصل پر قیاس کرتے ہوئے یہ حکم ہران دوعورتوں پر جاری کیا ہے کہ ان میں سے اگر ایک کو مرد قرار دیا جائے تو دوسرے کے ساتھ اسکا نکاح حرام قرار پائے۔ کیونکہ قطع رحمی اور نسبی احترام کی خلاف ورزی کی جو علت ہے وہ ان رشتوں میں بھی پائی جاتی ہے۔ [۱]

دلالۃ النص:

"فھی ماعلم علۃً للحکم المنصوص علیه لغۃً لا اجتھاداً واِستِنبَاطاً" [۲]

ترجمہ: دلالۃ النص وہ ہے کہ جس کے منصوص علیہ حکم کی علت لغت سے ہی سمجھ آجائے اس کیلئے اجتہاد واستنباط اور زیادہ غور وخوض نہ کرنا پڑے۔

جیسا کہ قیاس میں علت کی تلاش کے لئے صرف لغت پر اعتماد نہیں کیا جاسکتا بلکہ خوب اجتہاد وقیاس کے بعد ہی علت تلاش کی جاتی ہے۔ مثلاً:

"فلا تقل لھما افٍ ولا تنھرھما" [۳]

یہاں حکم اور علت دونوں لغوی مفہوم ہی سے معلوم ہو رہے ہیں۔ ایک عالم آدمی علت مؤثرہ کو لغت سے ہی آسانی کے ساتھ جان رہا ہے کہ جب "اف" جو کہ ایذا وتکلیف کی ادنیٰ مقدار ہے وہ منع ہے تو لامحالہ ضرب اور سب وشتم بھی ضرور منع ہے۔ یہ بات بغیر غور وفکر کے ہی سمجھ آرہی ہے۔

گویا قیاس میں علت کی مساوات و برابری کو غور وفکر سے اور دلالۃ النص میں لغوی مفہوم سے ہی سمجھ لیا جاتا ہے۔ [۴]

---

[۱] برھان الدین مرغنیانی۔ ھدایہ۔ کتاب النکاح فصل فی بیان المحرمات۔

[۲] اصول شاشی، ص۳۰۔ [۳] بنی اسرائیل: ۲۴۔

[۴] اصول شاشی، ص۳۰۔

(iv) طرد اور طردی میں فرق:

طرد کا معنی ہے اخراج، برطرفی، باہر نکالنا وغیرہ۔ [1]

طرد کی تعریف یہ ہے:

"ما یوجب الحکم لوجود العلة وھو التلازم فی الثبوت" [2]

ترجمہ: طرد وہ وصف ہے جو وجود علت پر حکم کو لازم کرے اور کسی شیٔ کے ثبوت میں یہ ضروری ہے۔

"أی کلما ثبت الوصف ثبت معه الحکم" [3]

یعنی: وصف ثابت ہو جائے تو اس کے ساتھ ہی حکم بھی ثابت ہو جائے۔

بعض اصولیین نے وصف کے طرد ہونے کا ثبوت پیش نہ کرنے پر یہ شرط لگائی ہے کہ وصف اگر بالذات مناسب ہے تو وہ قیاسی ہے طرد نہیں ہے اور اگر بالتبع مناسب ہے تو قیاس شبہ ہے طرد نہیں ہے۔ [4]

الوصف الطردی:

"ھو الذی لیس فی اناطة الحکم به مصلحة کالطول والقصر" [5]

ترجمہ: وصف طردی ایسا وصف ہے جو مصلحت کے پیش نظر بھی حکم سے جدا نہ کیا جا سکے جیسے۔ کسی شیٔ کی لمبائی اور چھوٹا ہونا وغیرہ۔

(v) شبہ اور مناسب میں فرق:

قیاس شبہ چونکہ وصف طردی اور وصف مناسب کے درمیان ہوتا ہے۔ اگر مناسب وصف متحقق نہ ہو تو اس میں طردی کا شبہ ہوتا ہے۔ اور اگر قیاس شبہ میں انتفاع متحقق نہ ہو تو وصف مناسب کا شبہ ہوتا ہے۔ اسی لئے اس کی تعریف دو طرح سے کی گئی ہے:

---

[1] القاموس الجدید، باب الطا۔ [2] التعریفات، ص۱۴۴۔

[3] مذکرہ، ص۳۱۳۔ [4] مذکرہ، ص۳۱۴۔

[5] مذکرہ، ص۳۱۵۔

نمبرا: قاضی یعقوب کہتے ہیں:

"أن الشبه هو أن يتردد الفرع بين أصلين فيلحق بأكثرهما شبهاً" [1]

ترجمہ: شبہ وہ قیاس ہے جس کی فرع دو اُصلوں کے درمیان متردد ہو اور پھر جو اصل فرع سے زیادہ مشابہ ہو اس کے ساتھ فرع کو ملا دیا جائے۔

مثلاً: جیسے عبد (غلام) اگر قتل ہو جائے تو کیا قاتل سے اس کی قیمت وصول کریں گے یا دیت لیں گے؟ کیونکہ "عبد" مال سے بھی مشابہ ہے کہ اسے بیچا جاتا ہے۔ ہبہ بھی کیا جاتا ہے اور وراثت میں بھی منتقل ہوتا ہے۔ اور "عبد" آزاد آدمی سے بھی مشابہ ہے کہ ثواب و عذاب کا مستحق اور طلاق و نکاح کا مالک بھی ہے۔ "عبد" کی مشابہت "مال" کے ساتھ زیادہ قوی ہے لہٰذا قتل ہونے کی صورت میں اس کی قیمت وصول کی جائے گی۔ اور بعض نے اس کے برعکس بھی کہا ہے۔

جمہور علماء اصول کا اس بات پر اجماع ہے کہ غلبۂ اشباہ قیاسِ شبہہ کے شبہ کو ختم نہیں کر سکتا ہے البتہ غلبۂ اشباہ سے وہ قیاس سب سے زیادہ قوی قیاس شبہ ہو جاتی ہے۔ کبھی یہ شبہ حکم اور صفت دونوں میں پایا جاتا ہے جیسے اوپر "عبد" کی مثال گزری ہے۔ اور کبھی یہ شبہ صرف صفت میں پایا جاتا ہے جیسے ربوا کے معاملے میں گندم اور جو کا طعام ہونا مشتبہ ہے۔ اور کبھی یہ شبہ صرف حکم میں ہوتا ہے جیسے خلوت صحیحہ سے دخول پر شبہ ہوتا ہے حق مہر کے مرتب ہونے میں۔

قیاس شبہ کی دوسری تعریف یہ ہے:

"أن الشبه هو الجمع بين الأصل والفرع بوصف يوهم اشتماله على حكمة الحكم من جلب مصلحة أو دفع مفسدة" [2]

ترجمہ: قیاس شبہ وہ ہے جو اصل و فرع کو ایسے وصف کے ذریعے جمع کرے کہ جس کے حکم کی حکمت مشتبہ ہو کہ وہ کسی مصلحت کو چاہتا ہے یا کسی فساد کو دور کرنا چاہتا ہے۔

---

[1] مذکرہ، ص ۳۱۶۔ [2] مذکرہ، ص ۳۱۷۔

لہٰذا قیاس شبہ کے اوصاف کی تین قسمیں ہیں:

نمبرا: وصف مناسب: جیسے ''نشہ'' اس پر جو قیاس ہوتا ہے وہ قیاس العلۃ کہلاتا ہے۔

نمبر۲: وصف طردی: جیسے ''طول اور قصر'' اس پر قیاس کرنا باطل ہے۔

نمبر۳: قیاس شبہ: جس کے حکم کی مصلحت میں وھم اور شبہ ہو۔ جیسے مسح الرأس اور مسح الخف کو تکرار نفی میں اس لئے جمع کرنا کہ دونوں مسح ہیں۔ یا انکو اعضائے مغسولہ پر قیاس کرنا تین بار دھونے میں کیونکہ یہ بھی چہرے کی طرح اعضائے مغسولہ ہیں۔ [1]

اشباہ کے غلبہ کی وجہ سے کبھی وصف مناسب ہوجاتا ہے اور کبھی طردی ہوجاتا ہے۔ شبہ پر جب اُحکام مرتب ہوتے ہیں تو عقل اسکا ادراک نہیں کر پاتی مثلاً لوگوں کا یہ کہنا کہ وضو میں نیت شرط ہے۔ شرع نے بتایا کہ تیمّم میں نیت شرط ہے۔ اور وصف مناسب پر جب احکام مرتب ہوتے ہیں تو عقل اس کا ادراک کرلیتی ہے چاہے حکم ابھی نازل نہ ہوا ہو جیسے بعض عربوں نے خود پر شراب کو حرام کر رکھا تھا اس لئے کہ ان کی عقل نے پہلے ہی ادراک کرلیا تھا کہ شراب زوال عقل کا باعث ہے۔ جیسے قیس بن عاصم المنقری التمیمی کا ذکر مؤرخین نے اپنی کتابوں میں کیا ہے۔ اور خلفاءِ راشدین نے بھی اسی لئے زمانہ جاہلیت میں بھی شراب نہیں پی تھی۔ [2]

(vi) علت اور سبب میں فرق:

''فالسبب مایکون طریقاً الی الشئ بواسطة کا لطریق فانه سبب'' [3]

ترجمہ: تو سبب وہ چیز ہے جو کسی شئ تک پہنچنے کا راستہ ہو بطور واسطہ و وسیلہ کے جیسے راستہ کہ یہ سبب ہے۔ (چلنے والوں کو منزل مقصود تک پہنچانے کا وسیلہ ہے)۔

---

1. مذکرہ، ص۳۱۸۔
2. مذکرہ، ص۳۲۰۔
3. اصول شاشی، ص۹۶۔

اور کنویں سے ڈول کے ذریعہ پانی نکالنے کیلئے رسی سبب ہے۔ اور جو بھی طریق الی الحکم ہو کسی بھی واسطہ سے تو شرعاً وہ سبب ہے۔ اور جو واسطہ ہے اس کا نام علت ہے۔

مثلاً: اصطبل یا پنجرہ کا دروازہ کھولنا یا غلام و قیدی کی زنجیر کھول دینا ہر ایک ان کے تلف ہونے کا سبب ہے۔ اس میں واسطہ، گھوڑے، پرندے اور قیدی کا ہونا ہے جو علت ہے اس تلف کی۔

سبب، علت کے ساتھ جمع ہو جائے تو حکم علت کی طرف منسوب ہوتا ہے۔ اگر علت کی طرف حکم کی نسبت دشوار ہو تو پھر سبب کی طرف حکم منسوب ہوتا ہے۔ اسی لئے احناف کہتے ہیں:

کہ کسی نے بچہ کو چھری دی اور اس نے چھری سے خود کو قتل کر ڈالا تو چھری دینے والا ضامن نہ ہوگا۔ کہ فعل قتل بچہ کی طرف منسوب ہے۔ اگر چھری گری اور بچہ زخمی ہو گیا تو اب چھری دینے والا ضامن ہے۔

کبھی سبب، علت کے معنی میں ہوتا ہے۔ اس وقت حکم اس کی طرف منسوب ہوتا ہے۔ یہ تب ہے جب علت، سبب کی وجہ سے پیدا ہو۔ احناف کہتے ہیں کہ کسی نے جانور کو چلایا اور اس نے دوڑ کر یا سنگ مار کر کسی شئ کو ضائع کیا تو جانور کو چلانے والا ضامن ہوگا۔

کبھی سبب، قائم مقام علت کے ہوتا ہے۔ جبکہ علت کی حقیقت واضح نہ ہو۔ اس علت کا اعتبار ساقط اور حکم کا مدار سبب پر ہوتا ہے۔ تا کہ مکلّف کے لئے آسانی پیدا ہو۔ مثلاً پوری نیند کا ہونا حدث کے قائم مقام ہے۔ اسی طرح خلوت صحیحہ وطی کے قائم مقام ہے۔

کبھی غیر سبب کو مجازاً سبب کہا جاتا ہے۔ جیسے قسم کھانا کہ یہ کفارہ کا سبب کہلاتا ہے جبکہ حقیقت یہ ہے کہ قسم توڑیں گے تو کفارہ لازم آتا ہے۔

اسی طرح شرط کے ساتھ حکم کو معلق کرنے کو بھی سبب کہتے ہیں۔ مثلاً طلاق اور عتاق کو کسی شرط کے ساتھ معلق کرتے ہیں جبکہ حقیقتاً تعلیق سبب نہیں ہوتا ہے۔ [1]

---

[1] اصول شاشی ص ۹۶۔۹۷ نیز قواطع الادلہ ص ۲۷۷ و مابعدہ ج ۲۔

(vii) علت اور حکمت میں فرق:

علت کے لغوی معنی ہیں: ایسا عارض جو محل کے اوصاف میں تبدیلی پیدا کرے اس کی تعریف یوں کی گئی ہے:

"وهو الوصف الذی بنی علیه حکم الأصل وبناء علی وجوده فی الفرع یسوی بالأصل فی حکمه" [1]

ترجمہ: علت ایسا وصف ہے جس پر اصل کے حکم کی بنیاد ہو۔ اور اس وصف کا فرع میں پایا جانا جو کہ فرع کو اصل کے حکم میں برابر کرتا ہے۔

"ویعبر عنها بالوصف الجامع بین الاصل والفرع وفی معناها شرعاً أقوال یبنی علیها مسائل تأتی" [2]

ترجمہ: علت سے مراد ایسا وصف ہے جو اصل فرع کو حکماً جمع کرتا ہے اور شرعاً ایسے اقوال کو علت کہتے ہیں جو آنے والے مسائل کی بنیاد ہوں۔ علت کے لئے وہ وصف ضروری ہے جو ظاہر ہو، منضبط ہو اور مناسب ہو۔ اور علت کا حکم کے تمام افراد میں نظر آنا ضروری ہے جس کی وجہ سے حکم آتا ہے۔ مثلاً (نشہ) شراب کی حرمت کی علت ہے۔ جب یہی علت (نشہ) نبیذ میں پایا گیا تو ہم نے حکم لگادیا کہ نبیذ بھی (نشہ) کی وجہ سے شراب کی طرح حرام ہے۔ [3]

حکمت کی تعریف:

"علم یبحث فیه عن حقائق الأشیاء علی ماهی علیه بالوجود بقدر الطاقة البشریة" [4]

---

[1] الوجیز فی اصول الفقہ، عوض احمد، ص ۴۶۔

[2] غایۃ الوصول ص ۱۱۴ شیخ الاسلام أبی یحیٰی زکریا الأنصاری الشافعی مکتبہ ومطبعہ مصطفیٰ البابی الحلبی واولادہ مصر ۱۲۶۰ھ ~~۱۹۴۱~~ ۱۹۴۱ء م۔

[3] غایۃ الوصول ص ۱۱۴۔

[4] التعریفات۔ باب الحاء ص ۹۶۔

ترجمہ: حکمت ایسا علم ہے جس میں اشیاء کے حقائق سے بحث کی جاتی ہے جن پر ان اُشیاء کا وجود قائم ہے بشری طاقت کے مطابق۔

حکمت مصلحت کو کہتے ہیں جس پر اُحکام کی بنیاد ہے۔ اس میں خفا ہوتا ہے اس کو منضبط کر کے عقل وفہم کے مطابق بنانا مشکل ہے اور اس کے حکم کا تمام افراد میں نظر آنا ضروری نہیں ہے۔

حنابلہ کے نزدیک حکمت کو علت قرار دینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ کیونکہ ہر حکم میں کوئی حکمت ہوتی ہے جس سے علت تلاش کی جاتی ہے۔ چنانچہ ابن تیمیہ اور ابن قیم کے قیاس میں بکثرت اس کی مثالیں موجود ہیں۔

مثلاً: حق شفعہ ثابت کرنے کی علت جائیداد میں شرکت اور اس کی حکمت پڑوس کی تکلیف دور کرنا ہے۔ جو اجنبی یعنی تیسرے فریق کے آنے سے ممکن ہے۔ شفعہ اسی کے لئے مقرر کیا گیا ہے۔ ظاہر ہے یہ تکلیف ہمیشہ نہیں رہتی بلکہ کبھی تیسرے فریق کے آنے سے سہولت پیدا ہو جاتی ہے۔ اگر اس (حکمت) کو حکم کی بنیاد قرار دیا جائے تو رفع حرج ہر جگہ نہیں پایا جاتا ہے لہٰذا (شرکت) کو علت بنایا گیا ہے جو ہر جگہ پائی جاتی ہے۔ [1]

علت وہ وصف ہے جو ابتدا ہی سے احکام کی بنیاد ہے۔ اور اصول وضوابط اور حدود وقیود کے ذریعے حاصل ہوتی ہے۔ جبکہ حکمت، اصول وحدود کی مصلحت پر دلالت کرتی ہے۔ جس سے علت نکالی جاتی ہے۔ اس کا عقل کے مطابق ہونا ضروری ہے۔ تاکہ نت نئے حادثات و واقعات کے اُحکام معلوم کرنے کے قابل ہو۔

(viii) علت اور علامت میں فرق:

علت کے لغوی معنی ہیں:

"عبارة عن معنی یحل بالمحل فیتغیر به حال المحل بلا اختیار" [2]

ترجمہ: علت ایسے معنی سے عبارت ہے جو محل میں داخل ہوتا ہے تو محل کے حال کو بے اختیار متغیر کر دیتا ہے۔ اسی لئے مرض کو بھی علت کہتے ہیں

---

[1] اجتہاد، ص ۱۶۲۔۱۶۳۔ [2] التعریفات، باب العین، ص ۱۵۶۔

کہ یہ جب اپنے محل (انسان) میں داخل ہوتی ہے تو اس کے حال (صحت) کو متغیر کر دیتی ہے۔ یعنی آدمی قوت سے ضعف کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔ علت کا شرعی معنی یہ ہے:

"عبارة عما يجب الحكم به معه" [1]

ترجمہ: ایسا معنی کہ جس کے سبب حکم واجب ہوتا ہے اور اس کے ساتھ ہی۔ یعنی جیسے علت پائی جائے ساتھ ہی حکم بھی پایا جائے۔

علت کا اصطلاحی معنی ہے:

"هي مايتوقف عليه وجود الشئ و يكون خارجاً موثراً فيه" [2]

ترجمہ: علت وہ وصف ہے جس پر دوسری شئ کا وجود موقوف ہے اور یہ علت شئ سے خارج ہوتی ہے لیکن شئ میں مؤثر ہوتی ہے۔

علامت: کے معنی نشانی اور اشارہ ہے۔

اس پر کسی شئ کا وجود موقوف نہیں ہوتا ہے۔ اور علامت حکم تک پہنچاتی نہیں ہے بلکہ صرف حکم پر دلالت کرتی ہے۔ جیسے:

زانی کا محصن ہونا رجم کی علامت ہے اور زنا رجم کی علت ہے۔

علت دوسری شئ میں مؤثر جبکہ علامت دوسری شئ میں موثر نہیں ہوتی ہے۔

علت شارع کے حکم کا باعث ہوتی ہے جبکہ علامت شارع کے حکم کا باعث نہیں ہوتی ہے۔

علت فرع میں ثبوت حکم کیلئے وضع کی گئی ہے جبکہ علامت میں ایسا نہیں ہے۔ [3]

(ix) شرط اور سبب میں فرق:

شرط: **"وأما الشرط هو ما يختلف الحكم بوجوده وعدمه، وهو**

---

[1] التعریفات باب العین، ص ۱۵۶۔ [2] ایضاً۔

[3] اجمل الحواشی، ص ۳۸۶۔

مقارن غیر مفارق للحد، کالعلة سواء الا أنه لا تاثیر له فیه، وانما هو علامة علی الحکم من غیر تاثیر أصلاً" ؎۱

ترجمہ: اور شرط وہ ہے جس کے ہونے یا نہ ہونے سے حکم بدل جائے۔ اور شرط تعریفات کو ملاتی ہے جدا نہیں کرتی ہے۔ جیسے کہ علت، برابر ہے کہ وہ شئ میں مؤثر ہو یا صرف حکم کی علامت بنے اور مؤثر نہ ہو۔

سبب: **"وان جریٰ مقارناً للشئ، أوغیر مقارن لا تاثیر للشئ فیه، دل أنه سببه"** ؎۲

ترجمہ: اور اگر کسی شئ کا موازنہ کرے یا نہ کرے لیکن شئ میں موثر نہ ہو تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ یہ شئ کا سبب ہے۔ گویا شرط سے حکم کے وجود کا تعلق ہے کہ اسکے بغیر حکم وجود میں نہیں آ تا ہے اور سبب سے حکم کیلئے ذریعہ کا تعلق ہے کہ اس کے بغیر حکم تک پہنچا نہیں جاسکتا ہے۔ ؎۳

(x) سبب اور دلیل میں فرق:

سبب کے لغوی معنی ہیں: راستہ اور طریقہ جو منزل تک پہنچتا ہے۔ ارشاد الٰہی ہے:

"وآتینا من کل شیءٍ سبباً" ؎۴

ترجمہ: اور ہم نے اس کو ہر طرح کا سامان دیا تھا۔

"ای طریقاً موصلاً الیه" ؎۵

یعنی: ایسا طریقہ جو اسکو حکمرانی تک پہنچانے والا تھا۔

لغت میں سبب کا معنی ہے:

"اسم لما یتوصل به الی المقصود" ؎۶

ترجمہ: ایسا اسم جس کے ذریعے مقصود تک رسائی حاصل کی جائے۔

؎۱ قواطع الادلة، ص ۲۷۷، ج ۲۔
؎۲ قواطع الادلة، ص ۲۷۶، ج ۲۔
؎۳ اجتہاد، ص ۱۵۲۔
؎۴ سورۃ کہف، آیت: ۸۴۔
؎۵ الحسامی مع شرح النامی، ص ۲۴۷۔
؎۶ الحسامی مع شرح النامی، ص ۲۴۶۔

فقہاء کی اصطلاح میں سبب یہ ہے: "ما یکون طریقاً الی الحکم" [1]

علماء اصول کے نزدیک سبب یہ ہے:

"أما السبب الحقیقی فمایکون طریقا للوصول الی الحکم" [2]

ترجمہ: سبب حقیقی وہ ہے جو حکم تک پہنچنے کا طریقہ ہے۔

کیونکہ سبب مجازی حکم تک نہیں پہنچا تا بلکہ کفارہ کا باعث بنتا ہے۔ سبب کی چار قسمیں ہیں: سبب حقیقی، سبب مجازی، سبب لہ شبھہ العلہ وسبب فیہ معنی العلۃ۔ [3]

دلیل کے لغوی معنی ہیں:

"ھوا لمرشد و مابہ الارشاد" [4]

ترجمہ: دلیل وہ شئ ہے جو راہنمائی کرے حکم کی طرف یا اس کے ذریعے راہنمائی کی جائے۔

دلیل کی اصطلاحی تعریف یہ ہے:

"ھوالذی یلزم من العلم بہ العلم شئ آخر" [5]

ترجمہ: دلیل وہ ہے کہ جس کے علم سے دوسری شئ کا علم حاصل ہونا لازم ہو۔

سبب اپنے مسبب میں مؤثر ہوتا ہے۔ جبکہ دلیل اپنے مدلول کا پتہ بتاتی ہے اس میں مؤثر نہیں ہوتی ہے۔

سبب اپنے مسبب پر مقدم ہوتا ہے جبکہ دلیل پر اس کا مدلول مقدم ہوتا ہے جیسے محبت کی خبر محبت کی دلیل ہے مگر اس کا اثر مدلول (محبوب) میں نہیں آتا ہے۔ دلیل کا قائم ہونا مدلول کے قائم مقام ہے۔

مثلاً: کسی نے اپنی بیوی سے کہا کہ اگر تو مجھ سے محبت کرے گی تو تجھے طلاق ہے اس نے سچ یا جھوٹ کہدیا کہ میں تجھ سے محبت کرتی ہوں تو طلاق واقع ہوجائے گی جبکہ اسی مجلس

---

[1] الحسامی، ص ۱۲۹۔
[2] الحسامی مع شرح النامی، ص ۲۴۸۔
[3] الحسامی مع شرح النامی، ص ۲۴۸۔
[4] التعریفات، ص ۱۰۸۔
[5] التعریفات، ص ۱۰۸۔

میں کہا ہو ہاں اگر اس مجلس کے بعد کہا تو طلاق نہیں ہوگی کیونکہ یہ قول (مشبہ بالتخییر) خیار رویت کے مشابہ ہے جس میں مجلس کا ایک ہونا ضروری ہے کہ مجلس تک ہی خیار محدود ومعتبر ہوتا ہے۔ [1]

(xi) ظاہر اور نص میں فرق:

ظاہر: **"ھو اسم الکلام ظھر المراد منه للسامع بنفس الصیغة ویکون محتملاً للتأویل و التخصیص"** [2]

ترجمہ: ظاہر ایسا اسم ہے کہ کلام میں سننے والے کے لئے اس کی مراد اس کے صیغہ سے ہی ظاہر ہو جاتی ہے اور یہ اسم ظاہر تاویل وتخصیص کا احتمال بھی رکھتا ہے۔

جیسے: **وأحل اللہ البیع وحرم الربوا** [3]

اور **فانکحوا ماطاب لکم** [4]

دونوں آیات کا معنی مراد ظاہر الفاظ سے ہی معلوم ہو رہا ہے۔

نص کی تعریف یہ ہے:

"مالا یحتمل الا معنیً واحداً وقیل مالایحتمل التاویل" [5]

ترجمہ: نص ایسا کلمہ ہے جو صرف ایک ہی معنی کا متحمل ہوتا ہے جس کی تاویل نہیں کی جاسکتی ہے۔

دلالۃ النص اپنے معنی پر زیادہ واضح ہوتی ہے بنسبت دلالۃ الظاہر کے اپنے معنی کی وضاحت کرنے میں۔ نص کا معنی مقصود اصلی ہوتا ہے جو سلسلۂ کلام سے ہی سمجھا جاتا ہے جبکہ ظاہر کا معنی مقصود تبعاً مقصود ہوتا ہے خود بخود سلسلۂ کلام سے نہیں سمجھا جاتا ہے۔ نص میں تاویل

---

[1] نور الانوار، ص ۲۷۷۔ [2] التعریفات، ص ۱۴۶۔

[3] بقرہ: ۲۷۰۔ [4] نساء: ۳۔

[5] التعریفات، ص ۲۳۷۔

کا احتمال ظاہر کے مقابلے میں کہیں کم ہے۔نص اور ظاہر دونوں ہی واجب العمل ہیں۔ جب ظاہر اور نص میں تعارض ہوجائے تو نص کو ظاہر پر ترجیح دیں گے۔ [۱]

(xii) عام اور مجمل میں فرق :

العام: **"لفظ وضع وضعاً واحداً لكثير غير محصور مستغرق جميع مايصلح له"** [۲]

ترجمہ: ایسا لفظ جو کسی ایک وضع کیلئے بنایا گیا ہو جو اپنے تمام افراد کے لئے ہو جتنے بھی افراد اس کے اندر آسکیں تمام کے لئے اسکا حکم عام ہو۔

علامہ نظام الدین شاشی عام کی تعریف یوں کرتے ہیں:

"كل لفظٍ ينتظم جمعا من الافراد اما لفظاً كقولنا مسلمون و مشركون اما معنىً كقولنا من وما" [۳]

ترجمہ: عام وہ لفظ ہے جو کئی افراد کو بیک وقت شامل ہو خواہ یہ شمول لفظاً ہو جیسے مسلمون ومشرکون (یہ دونوں جمع کے صیغے ہیں ایک وقت میں بہت سے افراد کو شامل ہیں)

اور خواہ یہ شمول معنیً ہو (یعنی بولتے ایک لفظ ہوں مگر بہت سے افراد پر معناً دلالت کرے) جیسے ''ما'' کہ غیر ذوی العقول اشیاء پر بولا جاتا ہے اور ''مَن'' کہ ذوی العقول کی جماعت پر بیک وقت بولا جاسکتا ہے۔

مجمل: **"هو ماخفى المراد منه بحيث لايدرك بنفس اللفظ الا ببيان من المجمل سواءُ، كان ذالك لتزاحم المعانى التساوية الأقدام كالمشترك أو لغرابة اللفظ كالهلوع أو لانتقاله من معناه الظاهر الى ما هو غير معلوم"** [۴]

---

۱ الوجیز، زیدان، ص ۳۴۰۔۳۴۱۔   ۲ التعریفات، ص ۱۴۸۔

۳ اصول شاشی، ص ۶۔   ۴ التعریفات، ص ۲۰۳۔

ترجمہ: مجمل ایسا کلمہ ہے جس کی مراد یعنی معنی مقصود چھپا ہوا ہو اور نفس لفظ سے اس کا ادراک نہیں کیا جاسکتا جب تک مجمل کی وضاحت نہ کی جائے۔ برابر ہے کہ متساوی معانی آپس میں ٹکرائیں جیسے مشترک لفظ یا کوئی اجنبی لفظ ہو جیسے (ہلوع) یا اس کے ظاہری معنی کو کسی نامعلوم لفظ کی طرف منتقل کرنے سے اس کا معنٰی پوشیدہ ہوا ہو۔

علامہ نظام الدین شاشی لکھتے ہیں:

”وھو ماا حتمل وجوھاً فصارَ بحال لایوقف علی المراد به الا ببیان من قبل المتکلم“ [1]

ترجمہ: مجمل وہ ہے کہ جس کا مطلب متکلم کے بیان کے بغیر معلوم نہ ہو اور اس میں کئی وجوہ پائی جاتی ہوں۔

مثلاً (وحرم الربوا) ربوا کے معنی مطلق زیادتی ہے۔ جبکہ یہاں مطلق زیادتی کی حرمت مراد نہیں ہے۔ بلکہ وہ زیادتی حرام ہے جو ایک ہی جنس یعنی کیلی یا وزنی چیز میں ہو اور عوض سے بھی خالی ہو۔

نفس کلمہ میں اس معنی کے مراد لینے میں کوئی دلیل نہیں ہے۔ صرف تأمل اور غور و فکر سے (حرم الربوا) کا صحیح مطلب معلوم نہیں ہوسکتا۔ بلکہ متکلم کے کلام سے واضح ہوگا کہ فلاں فلاں چیزوں میں فلاں فلاں شرائط کے پائے جانے پر ربوا حرام ہے۔

اس کا حکم یہ ہے کہ اس کے معنی کے حق ہونے کا عقیدہ رکھے اور انتظار کرے کہ جو شارع کی طرف سے معنی بتائے گئے ہیں یا پھر بتائے جائیں گے وہی حق ہے۔

وہ تمام عام لفظ جو اجمال کے قریب ہونگے انہیں اجمال میں انضمام کردیں گے۔ البتہ ان میں جو عموم پایا جاتا ہے اسے باقی رکھیں گے۔ [2]

---

[1] اصول شاشی، ص ۲۵۔ [2] المستصفی، ص ۲۴۲۔

(xiii) مفہوم الصفت اور مفہوم اللقب میں فرق:

مفہوم الصفۃ:

کبھی کسی وصف (صفت) کو عام اسم کے ساتھ مقید ذکر کیا جاتا ہے۔ جیسے "**فی الغنم السائمة زکوٰة**" اس میں غنم کا لفظ ایسا ہے جس میں سائمہ (چرنے والی) اور معلوفہ (جن کو گھر پہ چارہ کھلایا جائے) دونوں شامل ہیں۔ یہ ممکن ہی نہیں ہے کہ معلوفہ "غنم" میں داخل نہ ہو یا کوئی اسے سمجھنے سے غافل رہے۔ لیکن "غنم" کو صفت "سائمہ" کے ساتھ خاص کر کے دراصل حکم کی مخالفت کو ظاہر کیا گیا ہے۔ کہ سائمہ میں زکاۃ ہوتی ہے اور معلوفہ میں نہیں ہوتی ہے۔

۲۔ کبھی اسم کو غیر عام اسم کے ساتھ بطور وصف کے ذکر کیا جاتا ہے جو تمام افراد کو شامل نہیں ہوتا بلکہ صرف خاص لوگ یا فرد ہی اس سے مراد ہوتا ہے۔ جیسے "**الثیبة احق بنفسها من ولیها**" ثیبہ سے مراد صرف شادی شدہ خاتون ہی ہے اس میں باکرہ خاتون داخل نہیں ہے۔ لہٰذا ممکن ہے کہ ثیبہ کے تلفظ کے وقت کوئی باکرہ کا ذکر کرنا بھول جائے۔

ان میں سے مفہوم الصفۃ کی پہلی قسم دوسری سے اُقویٰ ہے اکثر مفسرین ان دونوں مسئلوں میں فرق نہیں کرتے ہیں۔ [1]

مفہوم اللقب:

"**أن یخص اسماً بحکم فیدل علیٰ أن ماعداهُ بخلافه**" [2]

ترجمہ: کسی اسم کو حکم کے ساتھ اس طرح خاص کرنا کہ وہ دلالت کرنے لگے کہ اس کے علاوہ جو بھی ہے اس میں حکم کی مخالفت پائی جاتی ہے۔

مثلاً: "جآءَ زیدٌ" اس سے زید کے آنے کا مفہوم سمجھ میں آیا ہے مگر عمرو کے نہ آنے کا مفہوم اس میں نہیں ہے۔ اگر کبھی اس کا اعتبار کیا گیا تو یہ کفر ہے: جیسے "محمد رسول اللہ" اس سے لقب کا مفہوم سمجھ آ گیا ہے۔ اس کا غیر رسول اللہ نہیں ہوسکتا ہے۔

---

[1] مذکرہ، ص ۲۸۷۔ [2] مذکرہ، ص ۲۸۸۔

لقب کا مفہوم ضعیف ہے۔ علماء اصول کے نزدیک لقب کا قاعدہ یہ ہے کہ ہر اسم جامد برابر ہے کہ وہ اسم جنس، اسم جمع یا اسم عین ہو، لقب ہو، کنیت ہو یا اسم ہو تمام کے تمام مفہوم لقب کے لئے استعمال ہو سکتے ہیں۔ [1]

(xiv) نسخ اور تخصیص میں فرق:

نسخ کے لغوی معنی ازالہ اور نقل کرنے کے ہیں۔ اور اصطلاح میں کسی حکم شرعی کو کسی دلیل شرعی کے ساتھ اُٹھا کر دوسرا حکم لانے کو نسخ کہتے ہیں۔ اس دلیل شرعی کو ناسخ، پہلے حکم کو منسوخ اور اس حکم کے اُٹھائے جانے کے عمل کو نسخ کہتے ہیں۔ [2]

قرآن میں کئی جگہ نسخ ہوا ہے۔ جس میں سے ایک یہ ہے کہ بیت المقدس کی طرف نماز میں منہ کرنا منسوخ ہو کر مسجد حرام کی طرف مشروع ہوا ہے۔ ارشاد الٰہی ہے:

قد نریٰ تقلب وجهک فی السمآء فلنولینک قبلة ترضها فول وجهک شطر المسجد الحرام و حیثما کنتم فولوا وجوهکم شطره [3]

ترجمہ: ہم دیکھ رہے ہیں بار بار تمہارا آسمان کی طرف منہ کرنا تو ضرور ہم تمہیں پھیر دیں گے اس قبلہ کی طرف جس میں تمہاری خوشی ہے۔ ابھی اپنا چہرہ پھیر دو، مسجد حرام کی طرف اور اے مسلمانو! تم جہاں کہیں ہو اپنا منہ اسی کی طرف کرو۔

نسخ کی حکمت یہ ہے کہ بندوں کو انکی اصلاح و فلاح کے لئے رعایت دینا جیسے شروع میں نماز دو رکعتیں صبح اور دو رکعتیں شام کو شروع ہوئی تھیں پھر لوگوں کے مطمئن و راضی ہونے پر پانچ نمازیں موجودہ رکعات و تعداد کے ساتھ ہو گئیں۔ [4]

تخصیص کا لغوی معنی خاص کرنا ہے اور اصطلاحی معنی یہ ہیں:

"هو قصر العام علی بعض أفراده بدلیل یقتضی ذالک" [5]

---

[1] مذکرہ، ص ۲۸۶۔
[2] الوجیز، زیدان، ص ۳۸۸۔
[3] البقرہ: ۱۴۴۔
[4] الوجیز، زیدان، ص ۳۸۹۔
[5] مذکرہ، ص ۸۱۔

تخصیص ،حکم عام کو بعض افراد تک محدود کرنا کسی ایسی دلیل کے ساتھ کہ جس کا تقاضا کیا گیا ہو۔

علماء اصول نسخ کا تخصیص اور تخصیص کا نسخ پر اطلاق نہیں کرتے ۔نسخ وقت خاص تک مخصوص کرتا ہے اور تخصیص اسباب کے ساتھ خاص کرتا ہے۔نسخ بعض زمانے سے حکم ہٹا دیتا ہے۔ اور تخصیص بعض خاص افراد سے حکم اٹھالیتا ہے۔نسخ اور تخصیص ایسا بیان ہے جسے لفظوں سے روکا نہیں جاسکتا ہے۔تخصیص ایسا بیان ہے جس سے لفظ عام مراد ہے اور کسی حکم کو اسکے ثبوت کے بعد ہٹادینا نسخ کہلاتا ہے۔ [1]

نسخ،منسوخ سے انفصال کے ساتھ ہوتا ہے جبکہ تخصیص منفصل اور متصل دونوں طرح صحیح ہوجاتا ہے۔

نسخ مقطوع بہ کے ساتھ ہوتا ہے جو اسکی جنس سے ہو یعنی کتاب کا نسخ کتاب سے سنت کا سنت سے وغیرہ جبکہ تخصیص عام ہے۔معنی مقطوع بہ ہو یا اس کی جنس کے علاوہ ہو یہ صحیح ہوجاتی ہے۔

نسخ قول یا خطاب ہوتا ہے اور تخصیص تمام ادلہ شرعیہ وعقلیہ میں جائز ہے۔نسخ اس معنی مراد میں بھی صحیح ہوجاتا ہے جو دلیل سے جانا گیا ہو۔اگرچہ لفظ کو شامل نہ ہو۔جبکہ تخصیص اس مراد میں صحیح نہیں ہوتی جو لفظ کو شامل نہ ہو۔

نسخ اُحکام کے ساتھ خاص ہے۔اخبار میں نہیں ہوتا ہے اور تخصیص اُحکام واخبار دونوں میں جائز ہے۔

نسخ سارے حکم کو اُٹھالیتا ہے جبکہ تخصیص بعض حکم کو ثابت کرتی ہے۔نسخ کسی ایک شئ کی طرف آئے تو جائز ہے جبکہ تخصیص دو سے کم افراد میں جائز نہیں ہے۔

نسخ ایک مدت کے لئے خاص ہے۔اور تخصیص کسی سبب کے ساتھ خاص ہے۔نسخ تبدیلی حکم کا نام ہے جبکہ تخصیص تقلیل یعنی چند افراد تک (حکم) کو محدود کرنے کا نام ہے۔ [2]

(xv) الہام نبی اور غیر نبی میں فرق:

الہام اس خیال،تصور یا بات کو کہتے ہیں جو بطور فیض دل میں ڈال دی جائے۔

---

[1] وجیز، دعوض احمد،ص۱۶۳۔ [2] قواطع الادلۃ،ص ۴۵۸۔۴۵۹،ج۱۔

چنانچہ سید شریف جرجانی لکھتے ہیں:

”وما وقع فی القلب من علم، وهو یدعو الی العمل من غیر استدلال بآیة ولا نظر فی حجة، وهو لیس بحجة عندالعلماء الا عند الصوفیین“ ۱؎

ترجمہ: وہ علم جو دل میں خود بخود آ جائے اور کسی آیت سے استدلال اور دلیل و حجت کے بغیر ہی عمل کی دعوت دے۔ علماء کے نزدیک یہ حجت نہیں ہے جبکہ صوفیاء الہام کو عمل کے لئے حجت مانتے ہیں۔

الہام، اعلام کے مقابلے میں خاص ہوتا ہے۔ کیونکہ اعلام کسبی ہوتا ہے یعنی مانگنے پر عطا کیا جاتا ہے جبکہ الہام تنبیہہ کے لئے کیا جاتا ہے۔ یعنی ہوشیار و بیدار کرنے کے لئے خود بخود اللہ یا فرشتوں کی طرف سے دل میں علم ڈال دیا جاتا ہے۔ ۲؎

قرآن وحدیث میں کئی جگہ الہام کا ذکر آیا ہے۔

ارشاد الٰہی ہے:

”ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقوٰها“ ۳؎

یعنی: ان کے دلوں میں تقویٰ اور فسق و فجو کی پہچان الہام کر دی گئی۔

”وأوحیٰ ربک الی النحل“ ۴؎

یہاں وحی سے مراد الہام اور سمجھ بوجھ ہے۔

”وأوحینا الیٰ ام موسیٰ أن ارضعیه“ ۵؎

یہاں وحی سے مراد الہام اور دل میں بات ڈالنا ہے۔

نبی اکرم ﷺ کا فرمان ہے:

”وکل مولودٍ یولد علی الفطرة“ ۶؎

۱؎ التعریفات، ص ۳۸۔ ۲؎ التعریفات، ص ۳۸۔

۳؎ الشمس: ۷۔ ۴؎ النحل: ۶۸۔

۵؎ قصص: ۷۔ ۶؎ بخاری، کتاب الجنائز۔

یہاں فطرہ سے مراد دین حق ہے۔ جس کی اس بچہ کے دل میں پہچان الہام کی گئی ہے۔

"اتقوا فراسة المومن فانه ينظر بنور الله عزوجل" [1]

یہاں فراست سے مراد الہام والقاء الٰہی ہے۔

"قد كان في الامم محدثون فان يكن في هذه الامة أحدمنهم فهو عمر" [2]

گویا حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی طرف سابقہ امتوں کے محدثین کی طرح وحی یعنی الہام کیا جاتا ہے کبھی اللہ کریم اور کبھی فرشتے انکے دل میں القاء والہام کرتے ہیں۔ اسی لئے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کوئی مشورہ دیتے تو وحی الٰہی سے اسکی تائید ہوجایا کرتی تھی۔

تحری (سوچ و بچار) کے بعد اگر قبلہ سے رخ پھر بھی گیا تو نماز درست ہوگی۔

انبیاء کا اجتہاد بھی الہام ہی ہوتا ہے چنانچہ شیخ احمد المعروف ملا جیون رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

"فالهامه قسم من الوحي يكون حجة متعدية الىٰ عامة الخلق" [3]

ترجمہ: نبی کا الہام وحی کی ہی ایک قسم ہے جو نبی کے لئے اور عام لوگوں کے لئے بھی حجت ہے۔ بلکہ نبی کا الہام اسکے اپنے حق میں اور امت کے حق میں دلیل قطعی ہے جس کی مخالفت جائز نہیں ہے۔

اولیاء وصالحین امت کی طرف بھی القاء والہام ہوتا رہتا ہے۔ چنانچہ ملا جیون رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

"الهام الاولياء حجة في حق انفسهم ان وافق الشريعة ولم يتعد الىٰ غيرهم، الا اذا أخذنا بقولهم بطريق الآداب" [4]

ترجمہ: اولیاء کا الہام اگر شریعت کے مطابق ہے تو ان کے اپنے حق میں حجت ہے۔ اور عام لوگوں کے لئے حجت نہیں ہے سوائے اس کے کہ ہم ان کے ادب کا لحاظ کرتے ہوئے ان کی بات مان لیں۔ گویا اولیاء کا الہام

---

[1] ترمذی، کتاب التفسیر

[2] مسلم، فضائل الصحابۃ۔

[3] نورالانوار، ص ۲۱۵۔

[4] نورالانوار، ص ۲۱۵۔ ۲۱۶۔

دلیل ظنی ہے دوسروں کا اس پر عمل کرنا لازم نہیں ہے۔ بلکہ مخالفت جائز ہے۔ اگر اولیاء کا الہام شریعت کا مخالف ہے تو وہ شیطانی خیال ہے پھر نہ اس کے اپنے حق میں حجت ہے نہ غیر کے حق میں حجت ہے۔

عامۃ العلماء اور امام سہروردی کا یہی خیال ہے۔ جبکہ امام رازی اور ابن صلاح شافعی نے الہام ولی پر اعتماد کیا ہے۔ البتہ ولی کو اپنے الہام کی طرف دعوت نہیں دینا چاہئے۔ اور نہ ہی مجتہد کو اس کے صحیح اجتہاد پر عمل سے منع کیا جائیگا جبکہ الہام کے ذریعے اس کا مخطی ہونا معلوم ہو جائے۔ [1]

امام سمعانی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

”فثبت أن الالهام حق من قبل الله تعالیٰ وأنه کرامة الآدمی وأنه وحی باطن الا اذا عصیٰ ربه و عمل بهواه یحرم هذه الکرامة ویستولی علیه وحی الشیطن بقوله تعالیٰ: ”وان الشیطن لیوحون الیٰ أولیا ئهم“ [2]

ترجمہ: بس ثابت ہوا کہ الہام کا آنا حق ہے۔ اور اللہ کی طرف سے ہے۔ اور یہ آدمی کی عزت وکرامت کا ثمرہ ہے۔ اور یہ الہام باطن کی وحی ہے۔ جب انسان اپنے رب کی نافرمانی کرتا ہے اور اپنی خواہشات پر عمل کرتا ہے تو اس عزت وشرف سے محروم کر دیا جاتا ہے۔ اور اس پر پھر شیطان کی وحی مسلط ہو جاتی ہے۔ جیسا کہ ارشاد الٰہی ہے:

”و إن الشیطن لیوحون الی أولیائهم“ [3]

ترجمہ: شیطان اپنے دوستوں کی طرف وحی یا الہام کرتا ہے۔

(xvi) وجوب ادا اور وجوب قضا میں فرق:

وجوب ادا: ”وهو تسلیم عین الواجب بسببه الیٰ مستحقه“ [4]

---

[1] نور الانوار، ص ۲۱۵۔۲۱۶۔ [2] قواطع الادلۃ، ص ۳۴۹، ج ۲۔

[3] انعام: ۱۲۱۔ [4] الحسامی، ص ۳۵۔

ترجمہ: اور وہ نفس واجب کو (جو اس کے سبب کی وجہ سے ذمہ میں ثابت ہے) اس کے مستحق کے سپرد کرنا ہے۔

تسلیم کا مطلب ہے (فعل) کو عدم سے وجود میں لانا۔ جبکہ ہر شئی بعینہ تسلیم ہو۔ اگر ایسا نہ ہو تو پھر افعال مثل اعراض ہوں گے جنہیں تسلیم کرنا ممکن نہ ہوگا۔ کیونکہ اعراض منتقل نہیں ہوتے ہیں۔ ''تسلیم'' جنس ہے جس میں ادا اور قضاء دونوں شامل ہیں۔ جبکہ ''عین الواجب'' کہنے سے قضاء ونفل دونوں خارج ہو گئے۔ جب کسی شئ کا عین یا مثل مانا جائے تو وہ قیاس نہیں رہتا بلکہ اصل ہوتا ہے۔ البتہ قیاس کے ذریعے جو امر معلوم کیا گیا ہے۔ اگر یہ اسکا عین ہے جو سمجھا گیا ہے تو اداء ہے ورنہ قضاء ہے۔ سبب کے بیان کا فائدہ یہ ہے کہ سبب کے ذریعہ نفس وجوب ثابت ہوتا ہے اور امر کے ذریعے وجوب الاداء ثابت ہوتا ہے۔ لہٰذا دونوں میں فرق ظاہر کرنے کے لئے سبب کو ذکر کیا ہے مثلاً:

ظہر کے وقت کا آنا نماز کے فرض ہونے کا سبب ہے۔ اور وجوب ادا کے لئے ''أقیمو الصلوة'' کا امر موجود ہے۔ اسی طرح رمضان کے مہینے کا آنا روزہ فرض ہونے کا سبب ہے۔ اور وجوب ادا کیلئے ''فمن شهد منكم الشهر فليصُمهُ'' کا امر موجود ہے۔ [1]

وجوب ادا کے لئے قدرت ممکنہ شرط ہے۔ کیونکہ بندہ پر اداء واجب ہو اور وہ ممکنہ قدرت نہ رکھتا ہو تو تکلیف مالایطاق لازم آئے گی۔ جو اللہ کے ارشاد کے خلاف ہے۔ ''لایکلف الله نفسا الا وسعها'' وجوب قضاء میں قدرت ممکنہ شرط نہیں ہے ورنہ واجب واحد میں تکرار لازم آئیگا جبکہ یہ جائز نہیں ہے۔

بقائے واجب کیلئے قدرت میسرہ بھی دائمی شرط ہے۔ اور قدرت میسرہ تو قدرت ممکنہ سے بھی زیادہ واضح ہے۔ کیونکہ وجوب کے امکان کے ساتھ ہی ادائیگی میں یسر اور آسانی اور سہولت پائی جاتی ہے۔ مثلاً

مال کی ہلاکت سے زکوٰۃ ساقط اور پیداوار کی ہلاکت سے عشر ساقط اور آفت سے زراعت ہلاک ہوئی تو خراج بھی ساقط ہوجائیگا۔ کیونکہ صفت یسر کے ساتھ ان کی ادا واجب تھی۔ جو نہیں رہی ہے۔ [2]

---

[1] الحسامی، ص ۳۵۔ [2] الحسامی، ص ۴۳۔

ادا کی تین قسمیں ہیں:

ادائے کامل:

جو انسان اس لئے ادا کرے کہ اس کا حکم دیا گیا ہے۔ جیسے: مدرک کا امام کے ساتھ نماز ادا کرنا۔

اداء ناقص:

جیسے منفرد اور مسبوق کا نماز ادا کرنا۔

ادا یشبہ القضاء:

لاحق کا امام کے بعد نماز ادا کرنا وقت کی وجہ سے جبکہ اس نے امام کے ساتھ نماز شروع کی تھی پھر کسی وجہ سے نماز فوت ہوگئی۔ [1]

قضاء: لغوی معنی ''حکم'' ہے۔

اصطلاح میں اللہ کے ان تمام اُحکامات کو قضاء کہتے ہیں جو احوال جاریہ کے حوالے سے موجودات میں ازل سے ابد تک جاری ہیں۔

فقہاء کے نزدیک قضاء کی تعریف یہ ہے:

''القضاء تسلیم مثل الواجب بالسبب'' [2]

ترجمہ: کسی سبب کی وجہ سے واجب کے مثل کو تسلیم کرنا۔

امام حسام الدین قضاء کی تعریف یوں کرتے ہیں:

''وھو اسقاط الواجب بمثل من عندہ ھو حقہ'' [3]

ترجمہ: اور وہ واجب کو ایسے مثل کے ذریعے ساقط کرنا ہے جو اس کے پاس ہو اور اس کا حق ہو۔

قضاء دوسری نص سے ثابت ہوگی یا اسی سبب کے ذریعے ثابت ہوگی کہ جس کی وجہ سے ادا واجب ہوئی تھی؟ اس میں مشائخ کا اختلاف ہے۔ چنانچہ:

---

[1] التعریفات، ص۱۹۔ [2] التعریفات، ص۱۷۷۔

[3] الحسامی، ص۳۵۔

امام احمد بن حنبل، اہل حدیث، بعض شوافع اور عام محققین کے نزدیک قضاء کا وجوب اسی سبب کے ذریعہ ثابت ہوتا ہے۔ جس سے وجوب الاداء من الامر ثابت ہوا تھا۔ کیونکہ قضاء (اصل کی بقاء کے لئے) واجب ہے۔

وہ وقت جو وجوب ادا کا سبب تھا جب ساقط ہوگیا تو اس پر ضمان نہیں ہے کیونکہ اس جیسی کوئی چیز ہو ہی نہیں سکتی ہے۔ البتہ قضاء ہوگی جو کہ منصوص علیہ اور معقول ہے۔ جیسے: نماز اور روزے کی قضا ہے یا پھر نماز و روزہ اور اعتکاف کی نذر وغیرہ کی قضاء مثلاً کسی نے نذر مانی کہ پورا رمضان اعتکاف کرے گا اور اسکے روزے رکھے گا مگر کسی وجہ سے رمضان کے روزے تو رکھے مگر اعتکاف نہ کیا تو اب پورا مہینہ روزوں کے ساتھ اعتکاف کرنا واجب ہے۔ کیونکہ روزہ اعتکاف کے لئے شرط ہے۔ اور رمضان کی حرمت کی وجہ سے رمضان کے روزے ہیں اس شرط کو پورا کر رہے تھے اب اگر اعتکاف کرے گا تو ساتھ روزے بھی رکھے گا۔ [۱]

قضاء کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ قضاء معقول

۲۔ قضاء غیر معقول

قضائے معقول کی دو قسمیں ہیں:

i۔ قضاءِ کامل: مثلاً نماز باجماعت کا فوت ہوجانا۔

ii۔ قضاءِ قاصر: مثلاً منفرد کی نماز کا قضاء ہوجانا۔

قضاءِ غیر معقول: مثلاً شیخ فانی کی طرف سے روزوں کا فدیہ دینا۔ اور اس پر قیاس کرتے ہوئے فوت شدہ نمازوں کا بھی فدیہ دیا جائے۔ اس امید پر کہ وہ مالک قبول فرمائے گا۔ قضاءِ غیر معقول کو بالاتفاق نئی نص کے بغیر قول نہیں کیا جائے گا۔ [۲]

احناف میں سے عراقی مشائخ، عام اصحاب شافعی اور معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ قضاء کے لئے اداء کے سبب کے علاوہ ایک نئے سبب کا ہونا ضروری ہے۔

جو نص وجوب کو واجب کرتی ہے وہی قضا کو بھی واجب کرتی ہے۔ مثلاً ''اقیمو

---

[۱] الحسامی، ص ۳۶۔۳۷۔ [۲] الحسامی، ص ۳۵ تا ۳۸۔

الصلوٰۃ“ سے نماز کی ادا اور قضاء دونوں واجب ہیں۔ کیونکہ ادا مکلّف پر اللہ کا واجبی حق ہے جو تاخیر اور خروج وقت سے ساقط نہیں ہوتا ہے بلکہ ادا کرنے سے یا صاحب حق اپنا حق ساقط کردے، یا بندہ ادائیگی سے عاجز ہو تو یہ حق ساقط ہو جاتا ہے۔

”فمن کان منکم مریضا اوعلیٰ سفر فعدۃ من أیام أُخرَ “ [1]

اور ”اذا نسی احدکم الصلوٰۃ اَونام عنها فلیصلها اِذا ذکرها“ [2]

گویا قضاء منصوص علیہ اور امر معقول ہے۔ واجب ہے۔ نص جدید نہ ہو تو فوت ہونا ہی نص ہوگی۔

(xvii) مقتضیٰ اور محذوف میں فرق:

السید شریف جرجانی مقتضیٰ کی تعریف میں لکھتے ہیں:

مقتضیٰ: ”هو الذی لایدل اللفظ علیه ولایکون ملفوظاً ولکن یکون من ضرورۃ اللفظ أعم من أن یکون شرعیاً أوعقلیاً“ [3]

ترجمہ: مقتضی النص وہ ہے کہ لفظ اس پر دلالت نہ کرے اور نہ ہی وہ ملفوظ ہو۔ لیکن لفظ کی ضرورت ہو (مقتضی النص) چاہے شرعاً ہو یا عقلاً ہو۔

متقدمین نے ”مقتضیٰ“ کی تعریف یوں کی ہے۔

”هو عبارۃ عن جعل غیر المنطوق منطوقاً لتصحیح المنطوق“ [4]

ترجمہ: کلام منطوق کی تصحیح کیلئے غیر منطوق کلام کو منطوق قرار دینے کا نام مقتضیٰ ہے۔

مثلاً: ارشادِ الٰہی ہے۔ ”فتحریر رقبة“ [5]

شرعاً یہ جملہ تقاضا کرتا ہے کہ یہاں (رقبۃ) کے ساتھ (مملوکۃ) بھی ہونا چاہئے کیونکہ کوئی شخص غلام آزاد نہیں کرسکتا جب تک کہ وہ اس کی ملکیت میں نہ ہو۔ تو اس شرعی تقاضے پر اضافہ کے بعد تقدیر کلام یوں ہوگا ”فتحریر رقبة مملوکة“

---

[1] سورۃ بقرہ: ۱۸۴۔

[2] مسلم، کتاب المساجد ومواضع الصلوٰۃ، رقم الحدیث: ۱۱۰۳۔

[3] التعریفات، ص ۲۲۴۔ [4] التعریفات، ص ۲۲۴۔

[5] نساء: ۹۲۔

مقتضیٰ کی تعریف یوں بھی کی گئی ہے:

"مالا صحة له الا بادراج شئ آخر ضرورة صحة کلامه

کقوله تعالیٰ: "واسئل القریة" [1]

ای اهل القریه۔ [2]

ترجمہ: مقتضیٰ ایسا کلام کہ کسی دوسری شئ کو غائب یا حذف کئے بغیر اس کی تصحیح ممکن نہ ہو۔ جیسے ارشادالٰہی ہے:

(واسئل القریة ای اهل القریة)

یعنی یہاں کلام منطوق محتاج ہے (اہل) کا جو کہ محذوف ہے۔ جب ہم نے (اہل) کو مذکور مان لیا تو پھر سوال (قریہ) سے منقطع ہو کر (محذوف) یعنی اہل القریہ کی طرف منتقل ہو جائے گا۔ [3]

محذوف: وہ لفظ ہے جسے کلام میں اختصار کے لئے حذف کر دیا گیا ہو۔ اور باقی کلام اس کے ہونے پر دلالت کرتا ہو۔

i۔ مقتضیٰ اور محذوف میں پہلا فرق یہ ہے کہ مقتضیٰ شرعاً ثابت ہوتا ہے جبکہ محذوف لغۃً ثابت ہوتا ہے۔

ii۔ مقتضیٰ النص سے ثابت ہونے والا حکم تخصیص کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔ کیونکہ جو عموم کا احتمال نہ رکھے وہ تخصیص کا بھی نہیں رکھتا ہے۔

iii۔ مقتضیٰ (بالکسر) مقتضیٰ (بالفتح) کے ظہور کے وقت اور وجود کے وقت اپنی سابقہ حالت پر ثابت اور برقرار رہتا ہے اس میں لفظاً و معناً کوئی تغیر نہیں ہوتا ہے۔ جبکہ محذوف کو جب مقدر مان کر ذکر کیا جاتا ہے تو کلام لفظاً و معناً متغیر ہو جاتا ہے۔

iv۔ مقتضیٰ میں نہ عموم ہے نہ خصوص کیونکہ عموم و خصوص الفاظ کے عوارض میں سے ہیں اور مقتضیٰ معنی ہوتا ہے نہ کہ لفظ جبکہ محذوف عموم و خصوص دونوں کو قبول کرتا ہے۔ محذوف ملفوظ کی طرح ہوتا ہے جو عموم و خصوص کا احتمال رکھتا ہے۔ لہٰذا محذوف بھی عموم و خصوص کا احتمال رکھتا ہے۔

v۔ نتیجہ یہ نکلا کہ کلام میں زیادتی اگر شرعی حکم کی وجہ سے ہوئی ہے تو مقتضیٰ ہے اور اگر لغوی حکم کی وجہ سے کلام میں زیادتی ہوئی ہے تو محذوف کی قبیل سے ہوگا۔ [4]

---

[1] یوسف:۸۲۔ [2] ایضاً۔

[3] الحسامی، ص۲۲۔ [4] الحسامی، ص۲۱۔۲۲۔

تعارف باب چہارم:

قیاس کی عملی حیثیت

اس باب میں قیاس کی عملی حیثیت کو قرآن، احادیث صحیحہ اور صحابہ کے عمل کے ذریعے واضح کیا گیا ہے۔ عہد رسالت، عہد صحابہ اور عہد تابعین میں مسائل کے حل میں قیاس کے کردار کی اہمیت وضرورت کو بیان کیا گیا ہے۔ چاروں فقہاء، علماء اصول اور علماء حدیث کے قیاس پر مؤقف کو دلائل سے بیان کیا گیا ہے نیز اصول ظاہریہ، اصول زیدیہ، اصول امامیہ اور اصول اباضیہ پر بھی روشنی ڈالی گئی ہے۔ چنانچہ اس باب کی چار فصلیں ہیں جن کی تفصیل یہ ہے۔

فصل نمبر۱: قیاس عہدِ رسالت میں:

اس فصل میں نبی ﷺ کے طریقہ اجتہاد، قیاس، استنباط، استخراج اور اظہار رائے کے حوالے سے آپ ﷺ کا طرزِ عمل بیان کیا گیا ہے۔ آپ ﷺ کے قرآنی اُحکام میں تخصیص و استثنا کے عمل پر بھی تفصیل کے ساتھ روشنی ڈالی گئی ہے۔ اور آپ ﷺ کا صحابہ کو اجتہاد و قیاس کی ترغیب دینا اور ان کے اجتہاد و قیاس کو برقرار رکھ کر ان کی حوصلہ افزائی کرنے کا انداز ذکر کیا گیا ہے۔ جس سے عہدِ رسالت میں قیاس کے مقام و مرتبے اور عام چلن کا پتہ چلتا ہے۔

فصل نمبر۲: قیاس عہدِ صحابہ میں:

اس فصل میں عہدِ صحابہ میں قیاس کی عملی حیثیت کا جائزہ لیا گیا ہے۔ صحابہ کو قیاس کی اہمیت وضرورت کا احساس اور قیاس کے حجت شرعیہ ہونے پر صحابہ کے اجماع کو بیان کیا گیا ہے۔ قرآن وحدیث کے مقابل قیاس پر عمل کرنے کی صحابہ کی روش کو دلائل سے واضح کیا گیا ہے۔ صحابہ میں سب سے پہلا قیاس کس نے کیا ہے؟ اس سوال کا جواب بھی دیا گیا ہے۔ اور اس سلسلے میں شبلی نعمانی کی رائے کا تحقیقی تجزیہ کیا گیا ہے۔ قول صحابی کی قیاس کے مقابل

حیثیت کو واضح کرتے ہوئے یہ بھی تصریح کی گئی ہے کہ صحابہ کا قیاس کرنا الزام حکم کیلئے تھا نا کہ صرف مصالحت وصلح کیلئے !!

فصل نمبر۳: قیاس فقہاء کی نظر میں :

اس فصل میں قیاس کے اُصولِ شریعت و دینی حجت ہونے پر چاروں فقہاء کا مؤقف تفصیل سے الگ الگ بیان کیا گیا ہے۔ فقہاء اربعہ سمیت، ابوسلیمان بن داؤد بن علی الظاہری کے اصول شریعت کے علاوہ اصولِ زیدیہ، اصول امامیہ اور اصول اباضیہ کا بھی جائزہ لیا گیا ہے۔

فصل نمبر۴: قیاس اصولیین کی نظر میں :

اس فصل میں علماء اصول کے نظریۂ قیاس کو بیان کرتے ہوئے خبر واحد اور حدیث کے مقابل قیاس کو ترجیح دینے کے عمل پر تفصیلی روشنی ڈالی گئی ہے۔ کب قیاس کو حدیث پر مقدم کیا جائے گا اور کب قیاس کو ترک کیا جائے گا۔ اس کا بھی جائزہ لیا گیا ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ علماء حدیث کا قیاس پر مؤقف بیان کرتے ہوئے قیاس کے مقابل ترک حدیث پر ان کے نظریئے کو بیان کیا گیا ہے۔

باب چہارم:

قیاس کی عملی حیثیت

فصل نمبرا: قیاس عہدِ رسالت میں:

نبی اکرم ﷺ اللہ کے آخری نبی ہیں۔ اللہ کریم نے آپ کو انسانوں کی اصلاح کے لئے وحی الٰہی پر مشتمل کتاب قرآن مجید عطا فرمائی تھی۔ جس کی روشنی میں آپ لوگوں کے مسائل حل فرماتے تھے۔ اللہ کریم نے آپ کو خود بھی اجتہاد وقیاس کے ذریعے سے احکام کے استنباط واستخراج کی اجازت عطا فرمائی تھی۔ اور آپ ﷺ نے نہ صرف خود اجتہاد فرمایا بلکہ صحابہ کرام کو بھی اس کی اجازت عطا فرمائی تھی۔ لہٰذا آپ کی حیات مبارکہ میں ہی صحابہ کرام نے اجتہاد وقیاس اور اظہار رائے کی راہ اپنالی تھی۔ اور اس کی روئیداد بھی آپ ﷺ کی بارگاہ میں پیش ہوتی تھی۔ جسے آپ ﷺ نے سنا اور پسند فرمایا تھا۔ چنانچہ علامہ سیف الدین آمدی شافعی متوفی ۶۳۱ھ نے سورۃ آل عمران کی آیت نمبر ۱۵۹: ''**وشاورهم فی الأمر**'' کے تحت لکھا ہے:

''**والمشاورة انما تكون فيما يحكم فيه بطريق الاجتهاد، لا فيها يحكم فيه بطريق الوحی وروی الشعبی أن كان رسول اللّٰه يقضی القضية وينزل بعد ذالک بغير ما كان قضی به، فيترک ماقضیٰ له علی حاله، ويستقبل ما نزل به القرآن**''[1]

ترجمہ: مشاورت اس میں ہوتی ہے جس میں اجتہاد کے ذریعے سے حکم لگایا جاتا ہے۔ اور جس بات میں وحی ہو اس میں اجتہاد نہیں ہوتا ہے اور امام شعبی نے روایت کیا ہے کہ: رسول اللہ ﷺ نزاعات کے فیصلے فرماتے تھے اور پھر اس فیصلے کے خلاف وحی نازل ہوجاتی تھی تو بھی

---

[1] الاحکام فی اصول الاحکام۔ آمدی ص ۱۴۰۔۱۴۱ ج ۳ بیروت دار الفکر، ۱۴۱۷ھ/ ۱۹۹۶م۔

آپ ﷺ اپنے فیصلے پر قائم رہتے تھے اور پھر مستقبل میں اس وحی کے تحت فیصلے فرماتے تھے۔

نبی علیہ السلام کے عہد مبارک میں قیاس پر عمل ہوتا رہا ہے۔ کیونکہ اللہ کریم نے آپ ﷺ کو اجتہاد وقیاس اور اظہار رائے کے ساتھ ساتھ اس کے نفاذ کا بھی حق دیا تھا۔ اگر چہ اس کا نام اس زمانے میں اجتہاد''یا'' قیاس نہیں رکھا گیا تھا۔ اور اس کی کئی مثالیں موجود ہیں:

i۔ **''وعن ابی ذر رضی الله عنه قال: قُلت: یارسول اللّٰہ! ذھب الأغنیاء بالأجر یتصدقون، ویصومون، قال: وأنتم قد تفعلون ذالک، قلت: یارسول اللّٰہ! یتصدقون، ونحن لانتصدق، قال: وأنت! فلک صدقة، رفعک العظم عن الطریق صدقة، وثباتک عن الاثم صدقة، وعونک الضعیف بفضل قوتک صدقة، ومباضعتک امرأتک صدقة، قال: قلت: یارسول اللّٰہ! انأتی شھواتنا ونؤجر؟ قال: أرأیت، لوجعلتموه فی حرام، أکنتم تأثمون؟ قلت: نعم قال: أفتحتسبون بالشرولاتحتسبون بالخیر''** [1]

ترجمہ: حضرت ابو ذر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے فرماتے ہیں: میں نے عرض کیا: یارسول اللہ ﷺ! امیر لوگ اُجر سارا لے جاتے ہیں کہ صدقہ بھی کرتے ہیں اور روزے بھی رکھتے ہیں۔ فرمایا: تم بھی ایسا کیا کرو۔ میں نے عرض کیا: یارسول اللہ! وہ صدقہ کرتے ہیں اور ہم صدقہ نہیں کرسکتے۔ فرمایا: اورتم! تمہارے لئے بھی صدقہ ہے۔ تمہارا راستے سے ہڈی اٹھا دینا بھی صدقہ ہے۔ اور تمہارا گناہ سے بچے رہنا بھی صدقہ ہے۔ اور تمہارا اپنی ہمت کے مطابق کسی ضعیف کی مدد کرنا بھی صدقہ ہے۔ اور تمہارا اپنی زوجہ سے مباشرت کرنا بھی صدقہ ہے۔ وہ کہتے

[1] مسند احمد بن حنبل، ص ۲۵۳، ج ۲۔

ہیں میں نے عرض کیا: یارسول اللہ ﷺ! ہم اپنی بیویوں کے ساتھ اپنی شہوت پوری کرتے ہیں تو کیا اس پر بھی اجر ہے؟ فرمایا: تمہارا کیا خیال ہے! اگر تم اس شہوت کو حرام جگہ میں پورا کرتے تو کیا تم گنہگار نہ ہوتے؟ میں نے عرض کیا: جی ہاں۔ فرمایا: گنہگار ہونے کا خیال رکھتے ہو اور نیکی ملنے کا گمان نہیں رکھتے!

اس حدیث پاک میں نبی علیہ السلام نے حرام وگناہ کا ذکر کرکے حلال ومباح اور نیکی کو اس پر قیاس کیا ہے۔ اور ابوذر رضی اللہ عنہ کی صحیح راہنمائی کرتے ہوئے انہیں یہ نکتہ سمجھادیا ہے کہ کسی بھی شئ کا حکم اس کی ہم مثل ومشابہ چیز سے پہچانا جاتا ہے۔ [1]

ii۔ ”وعن عبداللّٰہ بن عباس رضی اللّٰہ عنهما أنه أتی رجل الی النبی ﷺ، فقال: أبی شیخ کبیر، لم یحج، أفاحج عنه؟ قال: أرایت، لو کان علیٰ أبیک دین، أکنت تقضیه؟ قال: نعم. قال: فحج عنه“ [2]

ترجمہ: حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ ایک شخص نبی علیہ السلام کی بارگاہ میں حاضر ہوا اور کہنے لگا: میرے والد بوڑھے ہیں حج کرنے کے قابل نہیں ہیں۔ کیا میں ان کی طرف سے حج کرسکتا ہوں؟ فرمایا: تیرا کیا خیال ہے؟ اگر تیرے والد پر قرض ہوتا تو کیا تو اس کی طرف سے ادا کرتا؟ اس نے عرض کیا: جی ہاں۔ فرمایا: تو اس کی طرف سے حج بھی ادا کر۔

اس حدیث پاک میں نبی علیہ السلام نے بوڑھے باپ کی طرف سے حج کی ادائیگی کو اس کی طرف سے قرض ادا کرنے پر قیاس کیا ہے۔ [3]

iii۔ قبیلہ خثعم کی ایک عورت نے نبی ﷺ سے عرض کیا:

---

[1] اصول الجصاص، ص۲۵۳، ج۱۔ [2] مسند احمد بن حنبل، ص۲۱۲، ج۱۔

[3] اصول الجصاص، ص۲۵۴، ج۱۔

”ان ابی ادرکتہ فریضۃ اللّٰہ فی الحج، وھو شیخ کبیر، لایتمسک علی الراحلۃ، أفأ حج عنہ؟ فقال النبی ﷺ: أرأیت، لوکان علی أبیک دین، فقضیتہ، أکان یجزی؟ قالت: نعم. قال النبی ﷺ: فدین اللّٰہ أحق“ [1]

ترجمہ: بے شک میرے والد پر اللہ کا حج فرض ہے۔ اور وہ بوڑھا ہے، سواری پر سوار نہیں ہوسکتا۔ تو کیا میں اس کی طرف سے حج کرسکتی ہوں؟ تو نبی علیہ السلام نے فرمایا: تیرا کیا خیال ہے؟ اگر تیرے والد پر قرض ہوتا اور تو ادا کرتی تو کیا یہ کافی ہو جاتا؟ وہ بولی: جی ہاں۔ نبی علیہ السلام نے فرمایا: تو اللہ کے قرض کو ادا کرنا زیادہ حق رکھتا ہے۔

گویا اس حدیث پاک میں نبی ﷺ نے کسی دوسرے کی طرف سے فریضہ حج ادا کرنے کو، کسی دوسرے کی طرف سے قرض ادا کرنے پر قیاس کیا ہے۔ [2]

iv۔ سیدنا عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے روزے کی حالت میں اپنی بیوی کا بوسہ لیا اور عرض کیا:

”یارسول اللّٰہ! صنعت الیوم أمراً، قبلت، وأنا صائم، فقال رسول اللّٰہ ﷺ: أرأیت، لوتمضمضت، وأنت صائم؟ قلت: لابأس بہ، فقال رسول اللّٰہ ﷺ: ففیم اذاً؟“ [3]

ترجمہ: یارسول اللہ ﷺ! آج بہت گناہ کا کام کر بیٹھا ہوں کہ روزے کی حالت میں اپنی بیوی کا بوسہ لے لیا ہے۔ تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: تیرا کیا خیال ہے! اگر تم روزے کی حالت میں کلی کر لیتے تو؟ میں نے عرض کیا: اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: تو پھر اس میں کیا حرج ہے؟

اس حدیث پاک میں نبی ﷺ نے ایک شیٔ کا حکم بیان کرنے کے لئے اسے اس

---

[1] بخاری، کتاب المناسک، باب الحج عمن لایستطیع الثبوت علی الراحلۃ۔

[2] اصول الجصاص، ص۲۵۴، ج۱۔ [3] سنن ابی داؤد، کتاب الصوم، باب القبلۃ للصائم۔

کی نظیر و مثل کی طرف لوٹا دیا ہے۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو سکھا دیا ہے کہ کسی بھی شئ کا حکم اس کی ہم مثل، مشابہ اور نظیر سے معلوم کیا جا سکتا ہے۔ اسی کو قیاس کہتے ہیں۔ [1]

عن زیاد بن لبیدٍ قال: ذکر النبی ﷺ شیهاءً فقال: ذالک عندَ اوانِ ذهاب العلم فقال زیاد بن لبید و کیف یذهب العلم، و کتاب الله بیننا ونحن نقرؤ القرآن ونُقرِئه أبْنَائنا وَ یُقرِئه أبناءُ نَا أبْنا ئَهم اِلیٰ یَوْمِ الْقِیامَة، فقال: ثَکلتکَ أمُّکَ یازیادُ اِن کُنتُ لَاَرَاکَ من اَفْقَهِ رَجُلٍ بالمدینة اَوَلَیْسَ هٰذِهِ الیَهودُ وَالنَّصَارىٰ یَقْرَءُوْنَ التَّوْرَاة وَالْاِنجیلَ لَا یَعْمَلُون بِشَیْءٍ مِّمَّا فِیْهِمَا [2]

ترجمہ: حضرت زیاد بن لبید رضی اللہ عنہ راوی ہیں کہ سرکار دو عالم ﷺ نے کسی چیز (یعنی فتنہ و ابتلاء) کا ذکر کیا۔ پھر فرمایا یہ اس وقت ہوگا جبکہ علم جاتا رہے گا۔ (یہ سن کر) میں نے عرض کیا: یارسول اللہ! علم کس طرح جاتا رہے گا؟ حالانکہ ہم قرآن پڑھتے ہیں اور اپنے بچوں کو بھی پڑھائیں گے۔ ہمارے بچے اپنے بچوں کو پڑھائیں گے اور یہ سلسلہ قیامت تک جاری رہے گا۔ آپ ﷺ نے فرمایا: زیاد! تجھے تیری ماں گم کردے۔ میں تو تمہیں مدینہ کے لوگوں میں بڑا سمجھ دار سمجھتا تھا۔ کیا یہود و نصاریٰ تورات و انجیل کو نہیں پڑھتے تھے۔ لیکن انکی کتابوں کے اندر جو کچھ ہے (اُحکام) اس میں سے وہ کسی چیز پر عمل نہیں کرتے۔

اس حدیث پاک میں نبی ﷺ نے زیاد بن لبید کو بتایا ہے کہ قرآن کے ہوتے ہوئے بھی علم ہم سے رخصت ہو جائے گا جیسے سابقہ امتوں کے پاس توراۃ و انجیل کے باوجود گمراہی آ گئی تھی۔ گویا نبی ﷺ نے اپنی امت کے ہاں سے علم کے رخصت ہو جانے کو گزشتہ امتوں کے پاس سے علم کے رخصت ہو جانے پر قیاس فرمایا ہے۔ [3]

---

[1] اصول الجصاص، ص ۲۵۴، ج ۲۔

[2] مشکوٰۃ المصابیح۔ کتاب العلم۔ فصل الثالث۔ ص ۳۸۔ قدیمی کتب خانہ کراچی۔

[3] اصول الجصاص، ص ۲۵۴، ج ۲۔

vi۔ عن عبداللّٰہ بن عتبة أن رسول الله ﷺ قال لمعاذو أبی موسیٰ (رضی اللّٰہ عنهما) حین بعثهما الی الیمن: کیف تقضیان بین الناس؟ قالا: بکتاب اللّٰہ، قال: فان أتاکما مالیس فی کتاب اللّٰہ؟

قالا: بالسنة، قال: فان أتاکما مالیس فی السنة؟ قالا: نقیس الأمر بالأمر، فایهما کان أقرب، حملناه علیه: قال: أصبتما! [1]

ترجمہ: حضرت عبداللہ بن عتبہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت معاذ اور حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہما کو جب یمن روانہ فرمایا تو انہیں ارشاد فرمایا: تم لوگوں کے مقدمات کا فیصلہ کیسے کرو گے؟ انہوں نے عرض کیا: اللہ کی کتاب سے، فرمایا: اگر کوئی ایسا مسئلہ آجائے جس کا حل تم کتاب اللہ میں نہ پاؤ تو؟ انہوں عرض کیا: رسول اللہ ﷺ کی سنت کے ذریعے حل کریں گے۔ فرمایا: اگر کسی مسئلہ کا حل تم سنت میں بھی نہ پاؤ تو؟ انہوں نے عرض کیا: ہم ایک حکم کو دوسرے حکم پر قیاس کریں گے۔ تو جو بھی قرآن وسنت سے زیادہ قریب ہوگا اسی پر (حکم) کومحمول کریں گے۔ فرمایا: تم دونوں حق تک پہنچ گئے ہو۔

اس حدیث پاک میں نبی ﷺ نے صحابہ کے قیاس کرنے کے جواب کی تائید و توثیق فرمائی ہے۔ [2]

viii۔ عن أبی هریرة أنه قال: لقینی رسول الله ﷺ فی طریق من طرق المدینة. فانتجسْتُ، فذهبت، فاغتسلت، ثم جئت، فقال النبی و: أین کنت؟ قلت: کنت جنباً، فکرهت أن أجالسک علی غیر طهر. فقال النبی ﷺ: سبحان اللّٰہ! ان المسلم لاینجس. [3]

---

[1] سنن الدارمی، ص۳۳۔۳۴۔ [2] اصول جصاص، ص۲۵۴، ج۲۔

[3] صحیح بخاری، کتاب الغسل، باب الجنب یخرج ویمشی فی السوق۔

ترجمہ: حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے وہ فرماتے ہیں: میں رسول اللہ ﷺ سے مدینہ کی گلیوں میں ملا۔ میں جنبی تھا، چلا گیا، میں نے غسل کیا پھر واپس لوٹا تو نبی ﷺ نے فرمایا: کہاں تھے؟ میں نے عرض کیا: میں جنبی تھا، تو میں نے ناپسند کیا کہ آپ کے پاس بغیر طہارت کے بیٹھوں۔ تو نبی ﷺ نے فرمایا: سبحان اللہ! بے شک مسلمان کبھی نجس (ناپاک) نہیں ہوتا۔ اس حدیث پاک میں نبی ﷺ نے سبحان اللہ! کہہ کر تعجب کا اظہار کیا اور ابو ہریرہ کے گمان کو دور کیا اور بتا دیا کہ جنابت ہر حال میں نجس نہیں کرتی ہے یعنی مومن کا جسم تو پاک رہتا ہے البتہ عبادت یعنی نماز وغیرہ سے روکتی ہے۔

viii۔ **سئل رسول اللہ ﷺ عن بیع الرطب بالتمر. فقال ﷺ: "أینقص الرطب اذا یبس؟ قالوا: نعم: قال: فلا اذن"** [1]

ترجمہ: نبی ﷺ سے "تر کھجور کی بیع تمر سے" کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: "تر کھجور جب سوکھ جاتی ہیں تو وزن و جسامت میں کم ہوجاتی ہے؟ لوگوں نے کہا: جی ہاں! فرمایا: تو پھر اس کی اجازت نہیں ہے۔

اس حدیث پاک میں نبی ﷺ نے (رطب کی بیع تمر سے) کوحرام دینے کے لئے رطب سوکھ جانے سے متوقع تفاضل کو سبب بنایا ہے اور اسے قیاس کیا ہے تمر کی بیع تمر سے تفاضل کے ساتھ حرام ہے۔ کیونکہ یہ سود ہے۔

ix۔ **عن ابن عباس رضی اللہ عنھما قال: أتی رجل النبی ﷺ فقال له: ان أختی ندرت أتحج وانها ماتت فقال النبی ﷺ لو کان علیها دین اکنت قاضیه قال: نعم. قال: فاقض اللہ فھوا حق بالقضاء** [2]

---

[1] الفتح المبین، ص ۱۵، ج ۱۔ [2] بخاری، کتاب الایمان والنذور، باب من مات وعلیہ النذر۔

ترجمہ: حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے وہ فرماتے ہیں کہ ایک شخص نبی ﷺ کی بارگاہ میں آیا اور کہنے لگا: میری بہن نے حج کی نذر مانی تھی اور وہ مرگئی ہے۔ تو نبی ﷺ نے فرمایا: اگر اس پر قرض ہوتا تو کیا تم ادا کرتے؟ اس نے کہا: جی ہاں! فرمایا: اللہ کا قرض ادا کرو کہ اسے ادا کرنا زیادہ حق رکھتا ہے۔

اس حدیث پاک میں نبی ﷺ نے اللہ کے قرض کو بندے کے قرض پر قیاس کیا ہے اس کی ادائیگی اور نفع کے لحاظ سے۔ لیکن اللہ کے قرض کو زیادہ اہم قرار دیا ہے۔ گویا نذر ماننے کو قرض پر قیاس کیا دلیل اور اُصول بھی بیان کئے اور طریقہ قیاس بھی بیان فرما دیا ہے۔

x۔ عن أبی هريرة رضی اللّٰه عنه. ان رجلا اتی النبی ﷺ فقال: يارسول اللّٰه ولدلی غلام أسود، فقال: هل لک من ابلٍ؟ قال: نعم؟ قال: ماالوانها؟ قال: حُمُرٌ. قال: هل فيها من اورق؟ قال: نعم قال: فانی ذالک؟ قال: لعله نزعه عرق. قال: فلعل ابنک هذا نزعه عرق. [1]

ترجمہ: حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ایک شخص نبی ﷺ کی بارگاہ میں حاضر ہوا اور کہنے لگا: یارسول اللہ ﷺ! میرے ہاں کالا لڑکا پیدا ہوا ہے۔ تو فرمایا: کیا تیرے پاس اونٹ ہیں؟ وہ بولا: جی ہاں۔ فرمایا: انکے رنگ کیا ہیں؟ اس نے عرض کیا: وہ سرخ ہیں۔ فرمایا: کیا کوئی سیاہی مائل بھی ہے؟ وہ بولا جی ہاں۔ فرمایا: یہ کیسے ہوا؟ وہ بولا: شاید کسی رگ نے اسے کھینچا ہو۔ فرمایا: شاید تمہارے بیٹے کو بھی کسی رگ نے کھینچا ہو۔

گویا انسان کے بچہ کو اونٹ کے بچے پر قیاس کیا ہے۔ اور آپ ﷺ نے اس شخص کے وہم کو دور کر دیا ہے۔

---

[1] نسائی، ص ۸۱، ج ۲۔

ان مثالوں سے واضح ہوگیا ہے کہ نبی ﷺ کو اللہ نے اجتہاد، قیاس، اظہار رائے اور نفاذ قانون کا جو اختیار دیا تھا آپ ﷺ نے اسے بھرپور انداز سے استعمال کرتے ہوئے اسلامی قانون میں پائی جانے ولی لچک، نرمی، جامعیت اور وسعت کی طرف اشارہ کیا ہے۔ تاکہ آنے والے لوگ شریعت اسلامیہ کے مزاج سے واقف ہو کر نت نئے پیش آنے والے مسائل کا حل تلاش کرسکیں۔

قرآنی اُحکام کی تخصیص اور استثنا:

آپ ﷺ نے بہت سے قرآنی اُحکام کی تخصیص یا استثنا فرمائی ہے۔ چنانچہ:

"والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما" [1]

اور چور مرد اور چور عورت دونوں کے ہاتھ کاٹ دو۔

اس آیت کریمہ میں لفظ "ید" مطلق ہے۔ جس کا اطلاق انگلیوں کے پوروں سے مکمل بازو تک ہوتا ہے۔ مثلاً "وقطعن ایدیھن" [2] یہاں خواتین مصر کے اپنی انگلیوں کو کاٹ لینے کو "ہاتھ کاٹنا" بیان ہوا ہے۔ اور "أيديكم الى المرافق" [3] اس میں ہاتھ کا اطلاق کہنیوں تک ہوا ہے۔

آیت سرقہ کے اس مطلق حکم کو نبی ﷺ نے اپنے عمل سے گھٹوں تک مقید فرمادیا: چنانچہ:

"عن عمر بن الخطاب يقول: أنه كان يقطع السارق من المفصل" [4]

حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے وہ فرماتے ہیں: کہ نبی ﷺ چور کا ہاتھ گھٹوں سے کاٹا کرتے تھے۔

ii۔ "فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلٰوة ط ان خفتم أن يفتنكم الذين كفروا" [5]

ترجمہ: تو تم پر گناہ نہیں کہ بعض نمازیں قصر سے پڑھو اگر تمہیں اندیشہ ہو کہ کافر تمہیں ایذاء دیں گے۔

---

[1] سورۃ المائدہ: ۳۸۔
[2] سورۃ یوسف: ۳۱۔
[3] مائدہ: ۶۔
[4] بیہقی، باب قطع ید السارق۔
[5] سورۃ النساء: ۱۰۱۔

اس آیت کے تحت قرآن نے صرف حالت جنگ میں قصر نماز کا حکم دیا ہے لیکن نبی ﷺ نے فتنہ کی علت مشترکہ کی وجہ سے اس قرآنی حکم پر قیاس کرتے ہوئے حالت امن و جنگ کے ہر سفر شرعی میں قصر کو واجب کر دیا ہے۔ چنانچہ ارشاد نبوی ﷺ ہے:

عن يعلى بن أمَيَّةَ؛ قَالَ: قُلتُ لِعُمَرَبنِ الخطّابِ: لَيسَ عَلَيكُمُ جُنَاحٌ اَنُ تَقصُرُوا مِنَ الصَّلٰوة اِن خِفتُمُ اَن يفتنكم الذين كفروا (نسآء۔۱۰۱) فقد اَمِنَ النّاسُ! فقال: عَجبتُ مِمَّاعَجِبتَ مِنهُ. فسألت رسولَ اللّٰهِ ﷺ عَنُ ذَالِکَ. فقال: "صَدَقَة تَصَدَّق اللّٰه بها عَلَيكم. فَاقبَلُوا صَدَقَتَهُ" [1]

ترجمہ: حضرت یعلی بن اُمیہ فرماتے ہیں کہ میں نے سیدنا عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ سے عرض کیا کہ اللہ کا ارشاد ہے کہ: "نماز میں قصر کرو اگر تمہیں خوف ہو کہ کافر تمہیں ستائیں گے" تو اب جبکہ لوگ امن سے ہیں تو قصر کی کیا ضرورت ہے؟ فرمایا: جس بات پر تمہیں تعجب ہے۔ مجھے بھی اس پر تعجب ہوا تھا۔ چنانچہ میں نے نبی ﷺ سے اس بارے میں پوچھا تو آپ ﷺ نے فرمایا: نمازِ قصر کا حکم تم پر اللہ کا احسان ہے لٰہذا تم یہ صدقہ یعنی احسان قبول کرو۔

یاد رہے کہ اُحناف کے ہاں (فاقبلوا) سے نماز قصر کے حکم کیلئے وجوب ثابت ہے۔

iii۔ سورۃ النساء کی آیت نمبر ۱۱ تا نمبر ۱۲ میں اور دیگر آیات وراثت میں قرآن نے بیٹی، بیوی اور چچا کے لئے وراثت میں معین حصہ مقرر کیا ہے جسکی ادائیگی فرض ہے۔

لیکن آپ ﷺ نے اپنے ترکے میں ورثاء کے حصص کی ادائیگی کو مستثنیٰ قرار دیا ہے چنانچہ فرمانِ نبوی ﷺ ہے:

"لَا نُورِثُ، مَا تَرَكنَاه صَدَقَة " [2]

ترجمہ: یعنی ہم انبیاء میراث نہیں چھوڑتے، ہم جو کچھ چھوڑ جاتے ہیں وہ صدقہ ہے۔

---

[1] مسلم۔کتاب: صلٰوۃ المسافرین وقصرھا۔دارالکتب العلمیہ ۔ بیروت۔

[2] بخاری۔کتاب الجھاد۔باب فرض الخمس۔ص ۳۳۸۔ج۔۲۔دارالکتاب العلمیہ ۔بیروت۔

iv۔ ان الصلوٰۃ کانت علی المؤمنین کتابا موقوتا [۱]

اس آیت کریمہ کے تحت اللہ نے ہر نماز کو الگ الگ وقت معینہ میں فرض کیا ہے۔ لیکن دورانِ حج میدان عرفات میں ظہر کی نماز کو عصر اور مغرب کی نماز کو عشاء کے وقت میں جمع کر کے ادا کرنا نبی ﷺ نے فرض کر دیا ہے۔ چنانچہ ابوایوب انصاری رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ:

اَن النبی ﷺ جَمَعَ فِی حَجَّۃِ الْوَدَاعِ الْمَغْرِبِ وَالْعِشَاءَ بِالْمُزْدَلِفَۃِ [۲]

ترجمہ: نبی ﷺ نے حجۃ الوداع کے موقعہ پر مزدلفہ میں مغرب اور عشاء کو (جمع کر کے) عشاء کے وقت میں ہی دونوں کو پڑھا ہے۔

v۔ "واستشھدوا شھیدین من رجالکم فان لم یکونا رجلین فرجل و مرأتان" [۳]

اس آیت کریمہ کے تحت قرآن نے دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی کو لازم قرار دیا ہے۔ لیکن رسول اللہ ﷺ نے حضرت خزیمہ رضی اللہ عنہ کی تنہا گواہی کو بھی دو کے برابر قرار دیتے ہوئے کافی جانا ہے۔

چانچہ حدیث کے الفاظ ہیں:

فَجَعَلَ رَسُولُ اللّٰہ ﷺ شَھَادَۃَ خُزَیْمَۃَ بِشَھَادَۃِ رَجُلَیْنِ۔ [۴]

vi۔ "فانکحوا ماطاب لکم من النساء مثنی و ثلث وربٰع" [۵]

اس آیت کریمہ کے تحت قرآن نے ہر مسلمان کو اپنی پسند سے چار عورتوں سے نکاح کی اجازت دی ہے۔ لیکن آپ ﷺ نے اپنی بیٹی فاطمہ الزہرا رضی اللہ عنہا کی موجودگی میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کو ابوجہل کی بیٹی سے نکاح کرنے سے روک دیا اور وجہ یوں بیان فرمائی:

---

[۱] سورۃ النساء: ۱۰۳۔
[۲] بخاری، کتاب الحج، باب من جمع بینھما ولم یتطوع، ج۔۱، ص ۵۵۹، دارالکتب العلمیہ، بیروت۔
[۳] سورۃ البقرہ: ۲۸۲۔
[۴] سنن اَبی داوٗد۔ کتاب القضاء۔ باب اذا علم الحاکم صدق شہادۃ الواحد۔ حدیث نمبر ۳۱۳۰۔
[۵] سورۃ النساء: ۳۳۔

"لا تجتمع بنت رسول اللّٰہ وبنت عدو اللّٰہِ مکاناً واحداً ابداً" [۱]

ترجمہ: اللہ کے رسول اور اللہ کے دشمن کی بیٹی ایک جگہ کبھی جمع نہیں ہوں گی۔

viii۔ **"وأرجلکم الی الکعبین"** [۲]

آیت وضو میں قرآنی حکم کے مطابق وضو میں پاؤں دھونا فرض ہے۔ لیکن نبی ﷺ نے پاؤں دھونے کی بجائے موزوں پر مسح کو بھی جائز قرار دیا ہے

چنانچہ حضرت عروہ بن مغیرہ رضی اللہ عنہ اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے کہا:

کنت مع النبی ﷺ فی سَفَرٍ، فَاَھْوَیْتُ لِاَنْزَعَ خُفَّیهِ، فقال:
"دَعْھُمَا، فَاِنِّی اَدْ خَلْتُھُمَا طَاھِرَتَیْنِ فَمَسَحَ عَلَیْھِمَا" [۳]

ترجمہ: مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں ایک سفر میں نبی ﷺ کے ساتھ تھا۔ تو میں آپ ﷺ کے موزے اتارنے کیلئے جھکا تو آپ ﷺ نے فرمایا: چھوڑ دو! میں نے پاؤں دھوکر ان میں ڈالے ہیں۔ پھر آپ نے ان دونوں پر مسح کیا۔

viii۔ **"ولا جنباً الا عابری سبیل حتی تغتسلوا"** [۴]

اس آیت کریمہ کے مطابق حالت جنابت میں ہر کسی کے لئے مطلقاً مسجد میں داخلہ منع ہے۔ لیکن آپ ﷺ نے اپنے علاوہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کو بھی اس حکم سے استثنا قرار دیا اور مسجد میں جنابت کی حالت میں داخل ہونا جائز قرار دیا ہے۔ ارشاد رسول ﷺ ہے:

"یا علی لایحل لاحد أن یجنب فی ھذا المسجد غیری وغیرک" [۵]

ix۔ **"یاایھا الذین آمنوا لا تدخلوا بیوتاً غیر بیوتکم حتی تستأنسوا"** [۶]

ترجمہ: اے ایمان والو! اپنے گھروں کے سوا اور گھروں میں نہ جاؤ جب تک اجازت نہ لے لو۔

---

۱ سنن أبوداؤد۔ کتاب النکاح۔ باب مایکرہ ان یجمع بینھن۔ حدیث نمبر۲۰۷۱۔

۲ سورۃ المائدہ: ۶۔ ۳ بخاری۔ کتاب الوضوء۔ باب: اذا أدخل رِجْلَیْهِ وھُما طَاھِرَتان۔

۴ سورۃ النساء: ۴۳۔ ۵ جامع ترمذی، ابواب المناقب، باب مناقب علی، حدیث نمبر۳۶۶۱۔

۶ سورۃ النور: ۲۷۔

اس قرآنی حکم کے مطابق کسی غیر کے گھر میں داخل ہونے سے پہلے اجازت لینا واجب ہے۔اور نبی ﷺ نے اس قرآنی نہی کی تعلیل یوں بیان کی ہے۔"انما جعل الاذن من أجل بصر" یعنی کسی غیر کے گھر میں داخلے سے پہلے اذن واجب ہے اوراس کی وجہ اور علت یہ ہے کہ داخل ہونے والے کی نظر اس کے گھر والوں، بیوی اور بچوں یا اس کی اندر کی گھریلو زندگی پر نہ پڑے کیونکہ گھر میں زندگی کے انداز لوگوں سے پوشیدہ ہوتے ہیں جن پر مطلع ہونا صحیح نہیں ہے۔ [1]

اُحادیث صحیحہ سے عموم میں تخصیص:

نبی ﷺ سے متعدد ایسی مثالیں ثابت ہیں جن میں آپ ﷺ نے حکم عام کو مخصوص فرمادیا ہے۔مثلاً:

i۔ میت پہ نوحہ کرنا منع ہے۔لیکن جب حضرت ام عطیہ رضی اللہ عنہا نے آپ ﷺ سے عرض کیا کہ زمانہ جاہلیت میں آل فلاں نے نوحہ کرنے میں میری مدد کی تھی۔ اب میرے لئے ان پر نوحہ کرنا لازم ہے۔تو آپ ﷺ نے انہیں ان کے نوحہ کرنے کی اجازت دے دی۔ [2]

ii۔ چھ ماہ کے بکرے کی قربانی عام طور پر جائز نہیں ہے لیکن آپ ﷺ نے ابو بردہ بن نیاز رضی اللہ عنہ کو چھ ماہ کے بکرے کی قربانی کرنے کی اجازت دے دی۔ (صحیح بخاری۔کتاب الاضاحی۔باب قول النبی لابی بردہ)

iii۔ مسجد نبوی میں کسی کے گھر کا دروازہ رکھنے کی اجازت نہیں ہے لیکن حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کو آپ ﷺ نے مسجد نبوی میں دروازہ رکھنے کی اجازت عطا فرمادی تھی۔ [3]

iv۔ حرم مکہ کے درختوں کو کاٹنا بالعموم منع ہے۔لیکن حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کی درخواست پر رسول اللہ ﷺ نے اذخر (ایک گھاس) کاٹنے کی اجازت دے دی۔ [4]

---

[1] اصول فقہ، ابوزہرہ، ص ۲۰۸۔ [2] صحیح مسلم، کتاب الجنائز۔

[3] صحیح بخاری۔کتاب المناقب۔باب قول النبی سدوا الابواب الا ابوبکر۔

[4] بخاری، کتاب العلم، باب کتابۃ العلم۔

v۔ ہر عورت پر شوہر کی وفات کے بعد چار ماہ دس دن سوگ کرنا لازم ہے۔ لیکن حضرت اُسماء بنت عمیس رضی اللہ عنہا کے لئے یہ سوگ آپ ﷺ نے معاف کر دیا۔ [۱]

vi۔ مہر شرعی کا کم از کم دس درھم از قبیل مال ہونا ضروری ہے۔ لیکن ایک صحابی کی ناداری کی وجہ سے نبی ﷺ نے صرف تعلیم قرآن کو مہر قرار دے دیا۔ [۲]

vii۔ نبی ﷺ نے ایک صحابی وصحابیہ کا نکاح باہمی رضا مندی پر بغیر کسی مہر کے قائم فرما دیا۔ [۳]

viii۔ روزہ کے کفارہ کو صدقہ کرنا واجب ہے۔ مگر نبی ﷺ نے ایک نادار صحابی کے لئے روزہ کے کفارہ کو خود ہی کھالینا جائز قرار دے دیا۔ [۴]

ix۔ عام طور پر دو سال کی عمر کے بعد دودھ پینے سے رشتہ رضاعت ثابت نہیں ہوتا۔ لیکن نبی ﷺ نے حضرت سالم رضی اللہ عنہ کو بلوغت کے بعد جوانی میں حضرت سہلہ بنت سہیل رضی اللہ عنہا نامی ایک صحابیہ کا دودھ پینے کی اجازت دے دی اور حضرت سہلہ رضی اللہ عنہا کو ان کی ماں بنا دیا۔ [۵]

x۔ عام طور پر مردوں کے لئے ریشم حرام ہے۔ لیکن نبی ﷺ نے حضرت زبیر اور حضرت عبدالرحمٰن رضی اللہ عنہما کو خارش کی بنا پر ریشم کی اجازت دے دی۔ [۶]

xi۔ مردوں کے لئے بالعموم سونا حرام ہے۔ لیکن نبی ﷺ نے حضرت براٗ بن عازب رضی اللہ عنہ کو سونے کی انگوٹھی پہننے کی اجازت دی۔ [۷]

---

[۱] شرح الزرقانی علی المواریث، علامہ عبدالباقی زرقانی متوفی ۱۱۲۲ھ ص ۳۲۵ ج۔۵، بیروت، دارالمعرفۃ، طبع ثانی، ۱۳۹۳ھ۔

[۲] سنن ابی داؤد۔ کتاب النکاح، باب فی التزویج علی علی العمل۔

[۳] ایضاً۔

[۴] بخاری۔ کتاب الصوم۔ باب اذا جآءَ فی رمضان ولم یکن۔

[۵] مسلم۔ کتاب الرضاع۔

[۶] بخاری، کتاب اللباس، باب ما یرخص للرجال من الحریر۔

[۷] المصنف۔ ابوبکر بن ابوشیبہ متوفی ۲۳۵ھ، ص ۲۸۱، جلد۔ ۸، طبع ۱۴۰۲ھ، ادارۃ القرآن کراتشی۔

xii۔ عام طور پر بغیر جہاد کیے مال غنیمت میں سے حصہ نہیں ملتا۔ لیکن نبی ﷺ نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو حضرت رقیہ بنت رسول ﷺ کی تیمارداری میں مشغول رہنے کی وجہ سے غزوہ بدر میں شرکت کے بغیر ہی مال غنیمت میں سے حصہ عطا فرمایا۔ [1]

xiii۔ عام طور پر قاضی کے لئے تحائف لینا جائز نہیں ہے لیکن نبی ﷺ نے حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کو تحائف لینے کی اجازت دے دی۔ [2]

xiv۔ رمی جمرات کے دوران منیٰ میں رات گزارنا ضروری ہے۔ لیکن بنو عباس اور بنو ھاشم کے ذمہ زمزم کا پانی پلانے کی خدمات تھیں۔ اس لئے نبی ﷺ نے انہیں ان ایام میں رات کو منیٰ سے جانے کی اجازت دے دی۔ [3]

xv۔ نکاح کے لئے کم از کم دس درھم مہر ضروری ہے۔ لیکن نبی ﷺ نے حضرت ام سلیم کے لئے صرف ابوطلحہ کے اسلام کو مہر قرار دیا۔ [4]

xvi۔ نبی ﷺ نے صحابہ کو قربانی کا گوشت جمع کرنے سے منع فرمایا تھا۔ پھر مباح کر دیا اور علت بیان کرتے ہوئے فرمایا: "انما فعلت ذالک لأجل الرافة" گویا مسافرون کے بے زاد راہ قافلوں کی وجہ سے جمع کرنا منع کیا تھا تا کہ انہیں گوشت ملے۔ جب ایسے لوگ نہ پائے جائیں تو جمع کرنے میں حرج نہیں ہے۔ تو اس میں اباحت کا اشارہ ہے۔ [5]

صحابہ کے اجتہاد و قیاس کو آپ ﷺ نے برقرار رکھا:

نبی ﷺ کی موجودگی میں صحابہ کرام نے بہت سے مسائل میں اپنی ذاتی رائے کا استعمال کیا تھا۔ جسے نبی ﷺ نے برقرار رکھا تھا۔ اگرچہ اس وقت اس کا نام اجتہاد یا قیاس نہیں رکھا گیا تھا۔ اس کی متعدد مثالیں موجود ہیں مثلاً:

---

[1] بخاری۔ کتاب المناقب۔ باب مناقب عثمان۔

[2] شرح الزرقانی علی المذاہب، علامہ عبدالباقی الزرقانی متوفی ۱۱۲۲ھ، ص ۳۲۸، ج۔۵، بیروت، دارالمعرفۃ، طبع ثانی، ۱۳۹۳ھ۔

[3] ایضاً۔ [4] ایضاً۔

[5] اصول فقہ۔ ابوزہرہ، ص ۲۰۸۔

i۔ غزوہ بدر کے قیدیوں کے بارے میں آپ ﷺ نے صحابہ کرام سے مشورہ کیا کہ انہیں قتل کیا جائے یا فدیہ لیکر چھوڑ دیا جائے! اس پر صحابہ کرام کی طرف سے متعدد تجاویز پیش کی گئیں تھیں جیسا کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے عرض کیا فدیہ لیکر رہا کر دیں۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے عرض کیا کہ ان کے سر قلم کر دیں۔ آپ ﷺ نے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کا مشورہ قبول کیا اور فدیہ لیکر رہا کر دیا۔ صحابۂ کرام نے اپنی ذاتی و شخصی رائے کا اظہار کیا تھا۔ [1]

ii۔ نبی ﷺ نے حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کو بنی قریظہ کے قیدیوں کے مسئلہ میں حکم (ثالث) بنایا کہ وہ اپنی رائے سے جو چاہیں فیصلہ کر دیں۔ چنانچہ انہوں نے مردوں کو قتل کرنے اور بچوں کو قیدی بنانے کا فیصلہ کیا۔ آپ ﷺ نے فرمایا: "ان أمرہ صحیح" یعنی اس کا فیصلہ صحیح ہے۔ جبکہ حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کا یہ فیصلہ انکی اپنی رائے تھی۔ نبی علیہ السلام نے ان کے فیصلے کو برقرار رکھ کر ان کی پذیرائی فرمائی۔ [2]

iii۔ صلح حدیبیہ کے موقع پر صلح نامہ میں حضرت علی رضی اللہ عنہ نے بحکم رسول ﷺ لکھا: **"هٰذا ما اصطلح علیه محمد رسول الله و سهیل بن عمرو"** تو سہیل نے کہا: اگر ہم آپ کو اللہ کا رسول مانتے تو کیوں جھٹلاتے۔ لہٰذا یوں لکھئے: **"هٰذا ما اصطلح علیه محمد بن عبدالله و سهیل بن عمرو"**

نبی ﷺ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے فرمایا: "رسول اللہ مٹا کر محمد بن عبداللہ لکھ دو" حضرت علی رضی اللہ عنہ نے انکار کیا اور کہا: "میں نہیں مٹاؤں گا"۔ نبی ﷺ نے خود مٹایا مگر انکار پہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے باز پرس نہ فرمائی۔ کیونکہ انہوں نے تعظیم رسول کی خاطر انکار کیا تھا۔ اگر آپ ﷺ فرماتے کہ اللہ نے تم پر فرض کیا ہے کہ تم مٹاؤ تو حضرت علی رضی اللہ عنہ ضرور مٹا دیتے۔ گویا نبی ﷺ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے انکار کے فیصلے کی تائید فرمائی۔ [3]

---

[1] مسلم۔ کتاب الجہاد۔ باب امداد الملائکۃ فی غزوۃ بدر۔

[2] بخاری، کتاب المغازی، باب مرجع النبی ﷺ من الأحزاب ومخرجہ الی بنی قریظہ ومحاصرتہ۔

[3] بخاری۔ کتاب الشروط۔ باب الشروط فی الجہاد والمصالحۃ مع اہل الحرب۔

iv۔ صلح حدیبیہ کے معاہدے کے بعد اُبو بصیر مکہ سے بھاگ کر مدینہ پہنچے آپ ﷺ کی بارگاہ میں تو قریش مکہ نے انکی واپسی کے لئے دو آدمی مدینہ بھیجے۔ معاہدے کی رو سے نبی ﷺ اُبو بصیر کی واپسی کے پابند تھے۔ لہٰذا آپ ﷺ نے اُبو بصیر کو قریش مکہ کے ساتھ روانہ کردیا۔ راستے میں موقع پا کر اُبو بصیر نے دونوں میں سے ایک کو قتل کردیا اور خود ساحل سمندر کی طرف نکل گئے۔ پھر اہل مکہ میں سے بہت سے لوگ انہیں پکڑنے آئے۔ اُبو بصیر اور صحابہ کرام نے اپنی ذاتی رائے و اجتہاد سے ہی مشرک کو قتل کیا اور ساحل سمندر کی طرف گئے۔ نبی علیہ السلام نے ان کی نکیر نہ فرما کر تائید وتوثیق فرمائی۔ جبکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ تو اہل مکہ کو اُبو بصیر کی تلاش کے لئے لیکر نکلے تھے۔ مگر راستے میں ان پر حملہ کردیا۔ اور نبی ﷺ سے اجازت نہیں لی بلکہ یہ انکا ذاتی فیصلہ تھا۔ مگر نبی علیہ السلام نے ان سے بھی باز پرس نہ فرما کر انکے اجتہادی فیصلے کو برقرار رکھا تھا۔

v۔ غزوہ موتہ میں نبی ﷺ نے حضرت جعفر بن اُبو طالب، حضرت زید بن حارثہ اور حضرت عبداللہ بن رواحہ کو لشکر کا اُمیر بنایا تھا۔ یہ تینوں یکے بعد دیگرے شہید ہوگئے تو لوگوں نے اپنی ذاتی رائے اور مشاورت سے حضرت خالد بن ولید کو اپنا امیر بنالیا۔ نبی ﷺ نے ان کی تقرری کو صحیح قرار دیا۔ جبکہ لوگوں کا یہ ذاتی اجتہاد تھا۔ ۱

vi۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے فرماتی ہیں: رسول اللہ ﷺ نے سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا کے گم شدہ ہار کی تلاش کے لئے اُسید بن حضیر اور چند لوگوں کو روانہ کیا۔ وہاں نماز کا وقت ہوگیا۔ ان سب نے بے وضو ہی نماز ادا کر لی۔ اس کا ذکر انہوں نے نبی ﷺ سے کیا۔ تو آیت تیمّم نازل ہوئی۔ لیکن نبی ﷺ نے بے وضو نماز پڑھنے پر انہیں عتاب نہیں فرمایا۔ کیونکہ ابھی تیمّم کے بارے میں کچھ نازل نہیں ہوا تھا۔ ان تمام صحابہ نے اپنے اجتہاد سے ہی نماز کو بے وضو ادا کرلیا تھا اور نبی ﷺ نے انہیں نماز لوٹانے کا حکم نہیں دیا۔ بلکہ ان کے اجتہاد کو برقرار رکھا ہے۔ ۲

---

۱ بخاری۔ کتاب الجہاد۔ باب غزوۃ موتہ من اُرض شام۔

۲ بخاری۔ کتاب التیمم۔ باب اذالم یجد ماءً ولا ترابا۔

viii۔ حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ نے غزوہ ذات السلاسل کے موقع پر جنابت کی حالت میں سردی کی وجہ سے غسل کی بجائے تیمّم کر کے لوگوں کو نماز پڑھادی۔ کیونکہ وہ جانتے تھے کہ اگر انہوں نے سخت سردی میں غسل کیا تو انہیں سخت بیماری لاحق ہوسکتی ہے۔ واپسی پر لوگوں نے یہ واقعہ نبی ﷺ سے عرض کیا۔تو نبی ﷺ نے فرمایا:

"یا عمرو! اصلیت بھم وأنت جنب؟" [1]

(یعنی: اے عمرو! تم نے حالت جنابت ہی میں لوگوں کو نماز پڑھادی؟)

انہوں نے عرض کیا:

"حسبت أن اغتسلت أهلك، وقد سمعت الله تعالیٰ یقول: ولاتقتلوا انفسكم" [2]

(یعنی: میں نے گمان کیا کہ سردی کی وجہ سے اگر میں نے غسل کیا تو ہلاک ہو جاؤنگا۔ اور میں نے اللہ کا فرمان سنا ہوا ہے کہ اپنے آپ کو ہلاکت میں نہ ڈالو)

ان کے جواب سے نبی ﷺ ہنسے اور انہیں کچھ بھی نہیں فرمایا: گویا نبی ﷺ نے ان کے ترکِ غسل اور اختیار تیمّم کے اجتہادی فیصلے پر کوئی نکیر نہیں فرمائی۔ اسی طرح باقی صحابہ کے پانی کے استعمال کو وجوبی حکم سمجھنے پر بھی نکیر نہیں فرمائی۔

viii۔ حضرت اُسما بنت اُبی بکر رضی اللہ عنھا فرماتی ہیں: کہ نبی ﷺ کے عہد مبارک میں رمضان کے مہینے میں ایک دن مطلع ابر آلود تھا تو ہم نے روزہ افطار کرلیا، یہ گمان کرتے ہوئے کہ شام ہوگئی ہے۔ مگر پھر سورج نکل آیا۔ اور مطلع صاف ہوگیا اور ابھی غروب آفتاب نہیں ہوا تھا۔ تو نبی علیہ السلام نے اس پر ان کی نکیر نہیں فرمائی۔

ix۔ حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ جب یہ آیت نازل ہوئی۔

"فول وجهك شطر المسجد الحرام"

---

[1] بخاری۔ کتاب التیمم۔ باب اذا خاف الجنب۔

[2] بخاری۔ کتاب الصوم۔ باب اذا أفطر رمضان۔

تو بنی سلمہ کا ایک آدمی آواز لگاتا ہوا جارہا تھا کہ لوگو سنو! قبلہ بدل گیا ہے۔لوگ نماز فجر کے رکوع میں تھے اور اُن کا منہ بیت المقدس کی طرف تھا۔ وہ رکوع کی حالت میں ہی بیت المقدس سے کعبۃ اللہ کی طرف پھر گئے۔ یہ ان کا ذاتی اجتہاد تھا۔ اور نماز کو لوٹا یا نہیں گیا۔ [1]

x۔ حضرت اُبو بکر رضی اللہ عنہ مسجد میں داخل ہوئے نماز کے لئے تو نبی ﷺ رکوع میں تھے وہ کہتے ہیں میں بغیر صف کے ہی رکوع میں چلا گیا۔ اور پھر چل کر صف میں شامل ہو گیا۔تو نبی علیہ السلام نے فرمایا: "**زادک الله حرصاً، ولا تعد**" یعنی اللہ تیرا ذوق فراواں کرے اب نماز لوٹانا نہیں۔

گویا نبی ﷺ نے ابو بکر کے شخصی اجتہاد کو برقرار رکھا اور انہیں سمجھا دیا کہ صحیح طریقہ یہ ہے کہ خارج صف رکوع کرلیا جائے۔ اور ان کی رکعت کو جائز قرار دیا جو ان کا شخصی اجتہاد تھا۔ [2]

xi۔ نبی ﷺ کے ساتھ نماز پڑھتے ہوئے جو لوگ لیٹ آتے تھے۔ وہ نمازیوں سے پوچھتے تھے کہ تم کونسی رکعت پڑھتے ہو، وہ نماز کے دوران ہی جواب دیتے تھے۔ پھر یہ آنے والے نماز میں داخل ہوتے تھے۔مگر پہلے اپنی رہ جانے والی نماز پوری کرتے پھر اتباع رسول کرتے تھے۔ ایک دن حضرت معاذ رضی اللہ عنہ دیر سے آئے اور آتے ہی اتباعِ رسول کرنے لگے بعدہٗ کھڑے ہوکر بقیہ نماز مکمل کی تو نبی علیہ السلام نے فرمایا: "**ما حملک علی ما صنعت؟**" تجھے ایسا کرنے پر کس نے مائل کیا؟ عرض کیا: "**ما کنت لأجدک علی حال لا اتابعک علیها**" یعنی میں ایسا نہیں ہوں کہ آپ کو کسی حال میں پاؤں اور آپ کی اتباع نہ کروں۔

آپ ﷺ نے فرمایا: "**سن لکم معاذ، فکذالک فافعلوا**" یعنی معاذ نے تمہارے لئے سنت قائم کردی ہے تو تم بھی ایسا ہی کیا کرو۔

---

[1] مسلم۔کتاب المساجد ومواضع الصلاۃ۔باب تحویل القبلۃ۔

[2] بخاری۔کتاب الاذان۔باب اذا رکع دون الصّف۔

حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کا یہ ذاتی اجتہاد تھا۔ آپ ﷺ نے اسے صحیح قرار دیا اور بعد والوں کے لئے سنت بنا دیا۔ ۱

xii۔ جنگ احزاب کے دن نبی ﷺ نے فرمایا: ''نماز عصر بنی قریظہ کے ہاں پڑھنا ہے'' بعض صحابہ نے اجتہاد کرتے ہوئے نماز عصر راستے میں ہی پڑھ لی اور کہا کہ اس حکم سے مراد نماز کی تاخیر نہیں ہے بلکہ وہاں جلدی پہنچنا ہے۔ گویا قیاس سے کام لیا۔ اور دوسرے بعض صحابہ نے اس حکم کو لفظی مفہوم پر محمول کرتے ہوئے نماز عصر کو رات تک مؤخر کر دیا گویا یہ لوگ اہل ظواہر ہیں اور وہ پہلے والے اُصحاب المعانی والقیاس ہیں۔ ۲

xiii۔ نبی ﷺ نے دو آدمیوں میں فیصلہ کرنے کیلئے حضرت عمرو بن العاص اور حضرت عقبہ بن عامر الجہنی کو بھیجا اور ارشاد فرمایا:

''ان أصبتما فلكما عشر حسنات، وان أخطأتما فلكماحسنة واحدة'' ۳

یعنی: اگر تم نے صحیح فیصلہ کیا تو دس نیکیاں اور اگر فیصلہ کرنے میں تم سے خطا ہوئی تو ایک نیکی عطا کی جائیگی۔

xiv۔ نبی ﷺ نے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کو اجتہاد کا حکم دیتے ہوئے ارشاد فرمایا:

''اقض بالكتاب والسنة اذا وجد تهما، فان لم تجدالحكم فيهما فاجتهد رأيك'' ۴

یعنی: کتب وسنت کے ساتھ فیصلہ کرو اگر اس کا حل پالو ان میں اور اگر کتاب وسنت میں حکم نہ ملے تو اپنی رائے سے اجتہاد کے ذریعے فیصلہ کرو۔

---

۱ بخاری۔ کتاب الاذان۔ باب اذا رکع دون الصّف۔

۲ شرح خطاب عمر، ص ۲۰۳۔

۳ الفتح المبین فی طبقات الاصولیین۔ علامہ عبداللہ مصطفیٰ المراغی س ۱۶ ج۔ ا ناشر: محمد امین دمج وشرکائی طبع اولی ۱۳۹۴ھ/۱۹۷۴م۔

۴ الفتح المبین، ص ۱۷۔

xv۔ حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہا اپنے والد حضرت عمرو بن العاص سے روایت کرتے ہیں کہ دو آدمی جھگڑتے ہوئے نبی ﷺ کے پاس آئے تو آپ ﷺ نے فرمایا: اے عمرو! آپ ان دونوں میں فیصلہ کریں۔ انہوں نے عرض کیا: یارسول اللہ ﷺ! آپ اس معاملے کو مجھ سے کہیں زیادہ بہتر نمٹا سکتے ہیں۔ فرمایا: اگر میں فیصلہ کروں گا تو......! تو فوراً ہی عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ نے عرض کیا: کیسے فیصلہ کروں؟ فرمایا:

"ان أصبت القضاء بينهما فلك عشر حسنات، وان اجتهدت فأخطأت فلك حسنة" [1]

یعنی "اگر تم نے ان دونوں میں قرآن وسنت کے مطابق صحیح فیصلہ کیا تو تمہارے لئے دس نیکیاں ہیں اور اگر تم نے اجتہاد کیا اور خطا ہوئی تو ایک نیکی ملے گی۔"

xvi۔ نبی ﷺ نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے فرمایا: یہ میرے نعلین لیکر جاؤ اور اس دیوار کے پیچھے جو شخص دل سے "لا الٰــه الا اللّٰـه" کہنے والا تمہیں ملے اسے جنت کی بشارت دے دو۔

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ سب سے پہلے مجھے حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ ملے اور انہوں نے پوچھا: یہ نعلین کیوں اٹھائے ہوئے ہو؟ تو میں نے کہا یہ حضور ﷺ کی نعلین ہیں اور آپ ﷺ نے مجھے یہ اس لئے دی ہیں کہ جو شخص "لا الٰــه الا اللّٰـه" دل سے کہنے والا مجھے ملے میں اسے جنت کی بشارت دوں۔ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے میرے سینہ پر ہاتھ مارا جس کی وجہ سے میں پشت کے بل گر پڑا اور حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے فرمایا: واپس جاؤ۔ چنانچہ میں نبی ﷺ کی خدمت میں روتے ہوئے حاضر ہوا اور اتنے میں حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ بھی آ گئے۔ نبی ﷺ نے مجھ سے دریافت فرمایا: اے ابو ہریرہ! تمہیں کیا ہوا ہے؟ میں

---

[1] الفتح المبین، ص ۱۷۔

نے سارا واقعہ آپ ﷺ کے سامنے بیان کر دیا۔ تو نبی ﷺ نے حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ سے پوچھا: آپ نے ایسا کیوں کیا ہے؟ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جواب دیا: یارسول اللہ ﷺ میرے ماں باپ آپ پر فدا ہوں! کیا آپ نے ابو ہریرہ کو اپنے نعلین دیکر بھیجا ہے کہ جو شخص ملے اور لا الہ الا اللہ دل کے یقین کے ساتھ کہنے والا ہو اسے جنت کی بشارت دو! نبی ﷺ نے فرمایا: ہاں میں نے بھیجا ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے عرض کیا: یارسول اللہ! ایسا نہ کیجئے! مجھے ڈر ہے کہ لوگ اسی پر بھروسہ کر کے بیٹھ جائیں گے۔ انہیں عمل کرنے دیں۔

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ نبی ﷺ نے فرمایا: ''خلھم'' یعنی ان کو عمل کرنے دو۔

اس سے پتہ چلا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی بیان کردہ حدیث کو قبول نہ کرتے ہوئے اپنے قیاس کو اس پر غالب کیا جبکہ نبی ﷺ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے قیاسی مشورے کو قبول کر کے ان کے قیاس کی تصدیق وتائید فرمائی۔ [1]

xvii۔ **عن أبی ذر رضی الله عنه قال: ندوتُ بالابل، فکنت أعزب عن المآءِ، ومعی أهلی، فتصیبنی الجنابة، فأصلی بغیر طهور، فأتیت النبی ﷺ، فذکرتُ له، فأمدنی أن أغتسل، وقال: التراب کافیک ولوالی عشر حجج، فاذا وجدت الماءَ فامسح جلدک:** [2]

یعنی: حضرت اَبوذر رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ میں اونٹ پر سفر کر رہا تھا اور پانی سے دور تھا۔ میرے ساتھ میری اہلیہ بھی تھی۔ مجھے جنابت پہنچی تو میں نے بغیر طہارت کے ہی نماز ادا کرلی پھر میں نبی ﷺ کی بارگاہ میں حاضر ہوا اور آپ ﷺ کو یہ بات بتائی۔ تو آپ ﷺ نے مجھے غسل کا حکم دیا اور فرمایا: تیرے لئے مٹی ہی کافی ہے اگرچہ تو دس سال تک پانی نہ پائے۔ جب تو پانی پالے تو اپنی جلد (جسم) کا غسل کرلے۔

---

[1] مسلم۔ کتاب الایمان۔ باب الدلیل علی من مات علی التوحید دخل الجنۃ قطعا۔

[2] سنن اَبی داوَد۔ کتاب الطھارۃ۔ باب لجنب۔ تیمّم۔

یہاں نبی ﷺ نے حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ کے اجتہادی فیصلہ (بغیر طہارت کے نماز پڑھنے) کو برقرار رکھا۔ نہ تو انہیں کوئی نکیر فرمائی اور نہ ہی نماز لوٹانے کا حکم دیا۔ [۱]

نتیجۂ بحث:

چنانچہ اس فصل میں بیان کردہ واقعات اور آپ ﷺ کے افعال و اُقوال سے یہ بات ثابت ہوگئی ہے کہ آپ ﷺ نہ صرف خود اجتہاد و قیاس کرتے تھے بلکہ اس سلسلے میں صحابہ کرام کی حوصلہ افزائی بھی فرمایا کرتے تھے۔ ممکن ہے کہ وحی کے ذریعے آپ کی راہنمائی کی جاتی ہو ''اجتہاد، قیاس'' کے حوالے سے اور اس پر آپ ﷺ کا یہ فرمان دلالت کرتا ہے: ''فلاں حکم کی نظیر فلاں پر قیاس کرلو'' معلوم ہوا کہ نبی ﷺ ''وحی'' کے علاوہ ''اجتہاد و قیاس'' سے بھی حکم تک پہنچا کرتے تھے اور حکم بیان بھی کیا کرتے تھے۔ کیونکہ

آپ ﷺ سب سے پہلے ''عالمِ اصول'' بلکہ ''بانی اصول'' ہیں۔ اسی لئے علماء کا اُس قیاس کے حجت ہونے پر اتفاق ہے جو نبی ﷺ سے صادر ہوئی ہے۔ جیسا کہ امام شوکانی کا کہنا ہے۔

> ''جو شریعت اسلامیہ ہم تک پہنچی ہے نبی ﷺ کے ذریعے سے اس کی بنیاد کتاب وحی ہے۔ جس کی تفصیل سنتِ رسول ﷺ سے واضح ہوتی ہے۔ پھر ان دونوں کی مشکلات کو ''قیاس'' سے حل کیا جاتا ہے۔ اور پھر ''اجماع'' سے۔ یوں چار اصول شریعت وجود پاگئے۔ [۲]

صدر الشریعہ امام عبیداللہ مسعود لکھتے ہیں:

''ان فعله عليه الصلوٰة والسلام بالنسبة الينا يتصف بذالک بان جعل الوتر واجباً عليه لامستحبا اوفرضا و الاّفالثابت عنده بدليل يكون قطعيالامحالة حتى قياسه و اجتهاده ايضا قطعى'' [۳]

---

[۱] اصول بصاص ص ۲۵۱ ج ۱۔ [۲] الفتح المبین ص ۱۶۔

[۳] التوضیح والتلویح۔ فصل فی اُفعالہ۔ ص ۴۹۱۔

یعنی: آپ ﷺ ہماری نسبت کچھ زیادہ صفات کے حامل ہیں مثلاً وتر کی نماز آپ ﷺ پر واجب تھی نہ کہ مستحب یا فرض، ورنہ آپ ﷺ کے نزدیک دلیل سے ثابت شدہ اَمر یقیناً قطعی ہوگا حتی کہ آپ ﷺ کا قیاس واجتہاد بھی قطعی ہے۔

گویا آپ ﷺ کا قیاس واجتہاد بھی مسلمانوں کیلئے حجت قطعیہ ہے۔ جسے رد نہیں کیا جاسکتا۔

حمادی کا قول ہے کہ: آپ ﷺ کے زمانے میں تشریعی اُحکام میں کتاب وسنت اور اجتہادِ رسول واُصحاب رسول پر اعتماد کیا جاتا تھا۔ آپ کے صحابہ فیصلے بھی کرتے تھے اور فتویٰ بھی دیتے تھے۔ جن میں مندرجہ ذیل صحابہ کرام کے فتاویٰ کی شہرت تھی۔ ابو بکر، عمر، عثمان، علی، معاذ بن جبل، ابوموسیٰ اشعری، عبدالرحمٰن بن عوف، عبداللہ بن مسعود، اُبی بن کعب، عمار بن یاسر، حذیفہ بن الیمان، زید بن ثابت اور سلمان الفارسی رضی اللہ عنہم اجمعین۔ [1]

---

[1] الفتح المبین، ص ۱۷۔ ۱۸۔

فصل دوم:

قیاس عہد صحابہ میں

نبی ﷺ کے زمانہ اقدس سے قریب تر ہونے کی وجہ سے صحابہ کرام کو قیاس کی ضرورت و اہمیت کا احساس شاید زیادہ نہیں تھا۔ کیونکہ جب بھی کوئی مسئلہ پیش آتا تھا۔ تو حکومت سے لیکر عام آدمی تک سب ہی اُصحاب رسول سے اس بارے میں حدیث معلوم کر کے عمل کرتے تھے۔ اگر حدیث نہ ملتی تو پھر اپنی رائے واجتہاد سے قیاس کرتے ہوئے مسئلہ کو حل کیا کرتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ صحابہ کے دور میں ہمیں قیاس کی عملی صورتیں زیادہ ملتی ہیں۔ [1]

نبی ﷺ کی حیات طیبہ کے ظاھری ایام میں صحابہ کرام اپنے اجتہاد و قیاس اور رائے پر کوئی عمل کرتے تو اسے نبی ﷺ کی بارگاہ میں پیش کرتے تھے۔ پھر آپ ﷺ ان کے عمل کو صحیح قرار دیتے تھے یا منع فرمادیتے تھے۔ یا اس کی تصحیح کے لئے اس میں تبدیلی فرمادیتے تھے۔ پھر صحابہ کا یہ عمل بھی شرعی اصول بن جاتا تھا۔ چنانچہ صحابہ کرام کے بے شمار اُعمال ایسے ہیں جوانہوں نے اپنے اجتہاد وقیاس اور رائے سے انجام دیئے۔ پھر آپ ﷺ نے منع فرمادیا تو یہ منع کرنا شرعی قانون اور حجت قطعیہ بن گیا۔ وصال رسول ﷺ سے وحی کا سلسلہ منقطع ہوگیا۔ تو قیاس واجتہاد کی حقیقت بھی بدل گئی۔ اور یہ اصول بن گیا کہ ''کل مجتہد مصیب'' کیونکہ فروعی مسائل میں صحابہ کرام کے درمیان اختلاف پایا جاتا تھا۔ جس کی بنیاد حدیث رسول ﷺ تھی اور یہ اختلاف حدیث کے مطابق ''اختلاف امتی رحمۃ'' کے مصداق صحیح اور رحمت تھا۔ اور ہر صحابی کا وہ حکم جو نفس مسئلہ میں قرآن وسنت کے خلاف نہیں ہوتا تھا تو اس حکم کو صحیح قرار دیا جاتا تھا۔ لہٰذا جو صحابی بھی اجتہادی امور ولوازمات اور صفات سے متصف ہوتا تھا اس پر یہ اصول ''کل مجتہد مصیب'' منطبق ہوتا تھا۔ ورنہ ہر کس و ناکس کو اجتہاد کی اجازت خود نبی ﷺ نے بھی نہیں دی تھی۔ [2]

---

[1] اصول الجصاص، ص ۳۰۶۔ [2] الشہر ستانی، الملل والنحل، ص ۲۰۰، ج ۱۔

تقریباً ہر صحابی نے ہی اجتہاد و قیاس سے کام لیا ہے۔ اور ''کل مجتہد مصیب'' کے اصول کے مطابق سب صحیح تھے۔ نبی ﷺ کی وفات کے بعد براہ راست اجتہاد و قیاس اور اظہار رائے کی ذمہ داری صحابہ کرام پر آن پڑی تھی۔ جسے انہوں نے نہایت ہی احسن طریقے سے نبھایا تھا۔ چنانچہ سیدنا ابوبکر رضی اللہ عنہ کا خلیفہ کے لئے انتخاب، سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کی خلافت کیلئے نامزدگی، اورخلیفہ کے چناؤ اور مسلمانوں کی تنظیم نو کیلئے سات آدمیوں پر مشتمل اسپیشل کمیٹی کی تشکیل، اسی طرح حضرت عثمان رضی اللہ عنہ اور سیدنا علی رضی اللہ عنہ کے درمیان خلافت کا فیصلہ کرنے کے لئے عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ کا تین رکنی کمیٹی کی ترغیب دلانا تا کہ کسی ایک کا انتخاب عمل میں آجائے یہ سب اعمال صحابہ کرام کے اجتہاد ہی کا نتیجہ تھے۔ [1]

حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے خلیفہ بننے کے بعد منکرین زکوٰۃ کے خلاف جہاد کا ارادہ کیا جو کہ ان کا شخصی اجتہاد تھا جبکہ باقی صحابہ کرام نے ان کی مخالفت کی، اس فرمانِ نبوی ﷺ کی بنیاد پر:

''أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا اللّٰه، فاذا قالوها، عصموا امنى دمائهم وأموالهم الا بحقها وحسابهم على اللّٰه''

ترجمہ: مجھے حکم دیا گیا ہے کہ میں لوگوں سے جنگ کروں یہاں تک کہ وہ لا الٰہ الا اللہ کہیں۔ تو جب وہ کہہ دیں گے تو مجھ سے اپنے خون اور مال کو محفوظ کر لیں گے۔ سوائے اس کے کہ جس کا لینا حق ہے اور ان کا حساب اللہ کے ذمہ ہے۔

حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے ان کی بات نہ مانی اور فرمایا:

''من حقها الزكوٰة، واللّٰه لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة، ولو منعونى عقالا لقاتلتهم عليه'' [2]

---

[1] بخاری، کتاب الاحکام، باب کیف یبائع الناس الامام۔

[2] بخاری، کتاب الذکاۃ، باب وجوب الزکاۃ۔

ترجمہ: اور زکوٰۃ کا لینا حق ہے۔ اور اللہ کی قسم جو نماز اور زکوٰۃ کے درمیان فرق کرے گا میں اُس سے جنگ کروں گا اگر ایک رسی بھی زکوٰۃ میں دینے سے کوئی روکے گا میں اُس سے لڑوں گا۔

اس فرمان کے بعد صحابہ کرام نے اپنے مؤقف سے رجوع کر کے ابوبکر رضی اللہ عنہ کے اجتہاد کو قبول کرلیا اور اس میں حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے زکاۃ کو نماز پر قیاس کیا ہے۔ جیسے بے نمازی کی سزا قتل ہے ایسے ہی منکرین زکاۃ کی سزا بھی قتل ہے۔ تب حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا:

"فواللّٰہ ما ھو الا أن رأیت أن اللّٰہ شرح صدر أبی بکر للقتال، فعرفت أنہ الحق" [1]

ترجمہ: تو اللہ کی قسم میں نے دیکھا کہ اللہ نے ابوبکر کا سینہ قتال کے لئے کھول دیا ہے۔ تو میں نے جان لیا کہ وہ حق پر ہیں۔

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں:

لقد اتیٰ علینا زمان، ولسنا نقضی، ولسنا ھناک، فمن عرض لہ قضاء، فلیقض بما فی کتاب اللّٰہ تعالیٰ، و ان لم یکن فی کتاب اللّٰہ تعالیٰ، فبسنۃ رسول اللّٰہ ﷺ، فان لم یکن فی سنۃ رسول اللّٰہ فلیجتھد رأیہ [2]

ترجمہ: بعض اوقات ایسے مسائل بھی پیش آئے کہ ہم کوئی فیصلہ نہ کر سکے اور نہ ہی بعض فیصلوں کے وقت ہم موجود تھے تو صحابہ میں سے جس کے پاس بھی کوئی مسئلہ پیش کیا جاتا تھا تو وہ کتاب اللہ میں جو کچھ پاتا اس کے مطابق فیصلہ کرتا تھا۔ اگر کتاب اللہ میں نہ ہوتا تو سنت رسول ﷺ سے حل کرتا تھا اور اگر سنت رسول ﷺ میں بھی اس مسئلے کا حل نہ پاتا تو وہ اپنی رائے سے اجتہاد کرتا تھا۔

---

[1] الفتح المبین، ص ۱۹۔ [2] سنن دارمی (مقدمہ)، ص ۳۴۔

چنانچہ اُصحاب رسول ﷺ مشکلات میں اجتہاد کرتے اور بعض اُحکام کو بعض پر قیاس کرتے اور ہم مثل اشیاء کے حکم کا ہم مثل میں اعتبار کیا کرتے تھے۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ کا فرمان ہے:

"كل قوم على بينة من أمرهم ومصلحة من انفسهم يزرون على من سواهم، ويعرف الحق بالمقايسة عند ذوى الألباب" [1]

ترجمہ: یعنی ہر قوم اپنے معاملات ومصالح سے اچھی طرح واقف ہے۔ اپنے سوا دوسروں پر گناہ کا بوجھ ڈالتی ہے اور عقلمندوں کے ہاں رائے اور تمثیل سے حق تلاش کیا جاتا ہے۔

ابن قیم اعلام الموقعین میں لکھتے ہیں:

"كان أصحاب رسول الله ﷺ يجتهدون فى النوازل ويقيسون بعض الأحكام على بعض ويعتبرون النظير بنظيره" [2]

یعنی: صحابہ کرام نئے پیدا ہونے والے مسائل میں اجتہاد کرتے تھے اور بعض اُحکام کو بعض دوسرے اُحکام پر قیاس کرتے تھے۔ اور ایک نظیر سے دوسری نظیر قائم کرتے تھے۔

چنانچہ: حضرت علی اور حضرت زین بن ثابت رضی اللہ عنہما نے "جد" میں قیاس کیا اور بتایا کہ "جد" بھائیوں کے لئے حاجب نہیں بنتا ہے۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ نے "جد" کو سیل سے تشبیہہ دی ہے جس سے ایک شعبہ نکلتا ہے پھر اس میں سے دو شعبے نکلتے ہیں۔ اور حضرت زید رضی اللہ عنہ نے "جد" کو درخت پر قیاس کیا ہے جس سے ایک ٹہنی نکلتی ہے پھر ہر ٹہنی سے دو ٹہنیاں نکلتی ہیں۔ [3]

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو بتایا گیا کہ سمرہ نے یہودی تاجروں سے شراب لی ہے۔

---

[1] شرح خطاب عمر، ص۲۰۳۔ [2] اعلام الموقعین، ص۔

[3] القیاس، ص۶۹۔

فرمایا: ''اللہ سمرہ کو ہلاک کرے'' جب نبی ﷺ کو خبر ہوئی فرمایا:

''لعن اللّٰه اليهود حرمت عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا أثمانها''

اللہ یہودیوں پر لعنت فرمائے کہ ان پر چربی حرام کی گئی تو وہ اسے بیچ کر اس کی قیمت کھانے لگے۔تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے شراب کی قیمت کے حرام ہونے کو چربی کی قیمت کے حرام ہونے پر قیاس کیا ہے۔ [1]

حضرت عکرمہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: کہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے مجھے حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کے پاس بھیجا کہ شوہر اور والدین کا وراثت میں حصہ معلوم کر کے آؤ۔تو انہوں نے بتایا: زوج کے لئے نصف ہے اور باقی آدھی وراثت میں سے ثلث امی کے لئے اور باقی بچنے والا سارا مال ابا کا ہے۔تو حضرت عکرمہ رضی اللہ عنہ نے پوچھا: کہ ''آپ کتاب اللہ میں سے مسئلہ بتارہے ہیں یا اپنی رائے سے'' انہوں نے فرمایا: اپنی رائے سے بتا رہا ہوں، کیونکہ امی، ابا سے افضل نہیں ہے۔ [2]

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے أضراس کو أصابع (عقل داڑھ کو علم کے رنگ) پر قیاس کرتے ہوئے فرمایا: **''عقلها سواءُ، اعتبروها بها''** [3]

ایک مشترکہ مسئلہ میں صحابہ کرام کا اختلاف ہوا۔ایک عورت کے مرنے کے بعد اس کا شوہر، ماں، سگے بھائی اور سوتیلے بھائی تھے۔حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے شوہر کو نصف ترکہ دیا۔ماں کو چھٹا حصہ اور سگے بہن بھائیوں کو تیسرا حصہ دیا جبکہ سوتیلے بھائیوں کے لئے کچھ نہ بچا۔حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے عرض کیا گیا کہ انہیں بھی کچھ دیں کہ یہ بھی غمگین ہیں! اور وہ سوتیلے بھائی بولے کیا ہم ایک ماں سے نہیں ہیں؟ تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنی رائے اور قیاس سے انہیں بھی ثلث حصہ میں شریک کر دیا۔ [4]

---

[1] المستصفی، ص۵۹۔۵۸، ج۲، القیاس، ص۷۰ [2] شرح خطاب عمر، ص۲۰۵۔

[3] شرح خطاب عمر، ص۲۰۵۔

[4] التعلیقہ، قاضی ابو محمد الحسن المروزی، تحقیق: شیخ علی محمد عوض و شیخ عادل احمد عبدالموجود مکتبہ نزاد مصطفیٰ الباری مکہ ص۵۴۔

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے سات قرأتوں کوختم کر کے قرآن کریم کو ایک ہی قرأت اور ایک ہی ترتیب پر جمع کیا ہے۔اور یہ انکا ذاتی اجتہاد ہے۔ جب ایک خاتون کو چھ ماہ میں بچہ جننے پر رجم کی سزا کا حکم ہوا تو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا: کم از کم مدت حمل چھ ماہ ہے۔اوراس کی دلیل یہ ہے۔ **وحملہ وفصالہ ثلاثون شھراً** [1] کہ اس کے حمل اور دودھ چھڑانے کی مدت ۳۰ مہینے ہیں۔

والوالدات یرضعن اولادھن حولین کاملین [2] اور مائیں اپنے بچوں کو دو سال مکمل دودھ پلائیں۔

پہلی آیت میں حمل اور دودھ چھڑانا ۳۰ ماہ ثابت ہے۔ پھر دودھ پلانا پورے دو سال (۲۴) ماہ ثابت ہے تو باقی رہ گئے چھ ماہ جو حمل کی کم از کم مدت ہے اور یہ قیاس و استدلال حضرت علی رضی اللہ عنہ کا ہے۔ [3]

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے مفوضہ (وہ عورت کہ جسے طلاق دینے کا حق تفویض کر دیا جائے) کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا: "**أقول فیھا برأی**" (یہ میری رائے ہے) صحیح ہے تو اللہ کی طرف سے اور غلط ہے تو اسے میرے اور شیطان کی طرف منسوب کرو۔ اللہ اور اسکا رسول بری ہے۔ [4]

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے قاضی شریح کو جب کوفہ کا قاضی مقرر کیا تو انہیں ہدایت دیتے ہوئے فرمایا:

أُنظُرْ مَا یَتبَیَّنَ لَکَ فِی کتاب اللّٰہ فَلَاتَسْئَلُ عنہُ اَحداً، وَمَا یَتَبَیَّنَ لَکَ فِی کِتَابِ اللّٰہِ فَاتبع فیہ سُنۃَ رَسولِ اللّٰہ، ومالم یَتبین لکَ فیہ السنۃ فاجتھد فیہ رأیک [5]

---

[1] احقاف: ۱۵۔ [2] بقرہ: ۲۳۳۔

[3] بقرہ: ۲۳۳۔حوالہ سابق،ص ۵۵۔

[4] تاریخ التشریع الاسلامی، الخضری بک، بیروت دارالکتب العلمیہ، ۱۹۸۵ء،ص ۸۸۔(أعلام الموقعین ص ۵۳۔)

[5] اعلام الموقعین، ص ۵۶۔

ترجمہ: کسی بھی مسئلے میں پہلے کتاب اللہ میں دیکھو جوحل واضح طور سے موجود ہے اس پر کسی سے سوال نہ کرو اور جو چیز کتاب اللہ سے واضح نہ ہوتو پھر سنت رسول ﷺ کی پیروی کرو۔ اور اگر کوئی واضح سنت بھی موجود نہ ہوتو اپنی رائے سے اجتہاد کرو۔ اسی طرح سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت ابوموسیٰ اشعری کولکھا:

أعرفِ الأَشْبَاهَ وَألأَمْثَالَ، وَقِسِ الأمُوْرَ [1]

ترجمہ: یعنی ملتی جلتی اور ہم مثل چیزوں کو پہچانو! اور باقی پیش آنے والے امور کوان پر قیاس کرو۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے میت کے ترکے میں دادا کے حصہ کے بارے میں جو فیصلہ دیا اس کے بعد ان الفاظ کا بھی اضافہ کیا: "أقضیٰ برأی" (میں اپنی رائے سے فیصلہ کرتا ہوں)۔ [2]

شراب نوشی کی حرمت قرآن کریم نے صراحتاً بتائی ہے۔ مگر شراب نوشی کے جرم کی سزا کا ذکر نہیں ہے۔ نبی ﷺ کے عہد میں بھی شراب کی کوئی معین سزا مقرر نہ تھی۔ شرابی کو کبھی جوتوں اور کبھی کھجور کی شاخوں سے پیٹا جاتا تھا۔ اور اسے ملامت بھی کی جاتی تھی۔ حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کی روایت کے مطابق کسی شرابی کو نبی ﷺ نے چالیس جوتے بھی لگوائے۔ یہ اس دور کی بات ہے جب شراب نوشی کے مجرم اکا دُکا ہی ہوا کرتے تھے۔ اور آپ ﷺ جسمانی سے زیادہ ذہنی کوفت کی سزا دیا کرتے تھے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے یہ سزا چالیس کوڑے کردی تھی۔ جب لوگوں میں شراب نوشی کی عادت بڑھنے لگی تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے صحابہ کرام سے مشورہ کیا۔ تو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے قیاس کرتے ہوئے فرمایا: کہ شرابی، شراب پی کر اپنے حواس گم کر دیتا ہے۔ اور اول فول بکنے لگتا ہے۔ یہاں تک کہ لوگوں پر افترا کرنے لگتا ہے۔ جو قذف ہی کی ایک شکل ہے لہٰذا شرابی کو بھی وہی سزا دینا

---

[1] اعلام الموقعین، ص ۵٦۔

[2] فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر، تقی امینی، لاہور، ۱۹۸۳ء، ص ۱٦۲۔

چاہئے جو حد قذف کے لئے مقرر ہے۔ اس قیاس کو قبول کرتے ہوئے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے شرابی کی سزا (۸۰) اسی کوڑے مقرر کردی تھی۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا یہ قیاس بعد میں اجماع بن گیا تھا۔ ۱؎

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے حج کا ارادہ کرلیا تھا۔ جب انہیں بتایا گیا کہ اس سال حجاج بن یوسف اور عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ کے درمیان جنگ ہونے والی ہے تو انہوں نے کہا کہ جنگ کی وجہ سے نبی ﷺ کو عمرہ سے روک دیا گیا تھا۔ اگر مجھے حج سے روک دیا گیا تو میں بھی وہی کرونگا جو رسول ﷺ نے عمرہ سے روکے جانے پر کیا تھا۔ آپ کے الفاظ تھے:

"اِذَنْ اَفْعَلُ کَمَا فَعَلَ رَسُولُ اللّٰہ ﷺ مَا أَمْرُھُمَا اِلَّا وَاحِدَۃ" ۲؎

یعنی: جب تو میں بھی وہی کروں گا جو رسول اللہ ﷺ نے کیا کیونکہ حج و عمرہ دونوں کا حکم ایک جیسا ہے۔ گویا عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے حج سے روکنے کے عمل کو عمرہ سے روکے جانے کے عمل پر قیاس کیا ہے۔

اسی لئے فقہاء نے مرض کی وجہ سے رکاوٹ کو جنگ کی وجہ سے رکاوٹ پر قیاس کیا ہے۔ چنانچہ علامہ ابوالحسن مرغینانی لکھتے ہیں:

"وَ اِذ أحصر المحرم بعدوّ اَواَصَابه مرض فمنعه من المضی جازله التحلل" ۳؎

ترجمہ: جب محرم کا دشمن کے خوف یا مرض کی شدت کی وجہ سے بیت اللہ کا سفر جاری رکھنا ممکن نہ ہوتو اس کیلئے احرام سے باہر آنا حلال ہے۔

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے سوال کیا گیا کہ جس عورت کا شوہر مرجائے اور مہر متعین نہ ہوتو کیا کریں؟ آپ نے جواب دینے سے انکار کرتے ہوئے کہا: ہم نے رسول اللہ ﷺ کو اس مسئلہ میں فیصلہ صادر کرتے ہوئے نہیں پایا ہے۔ مگر لوگوں کے شدید

۱؎ اصول فقہ۔ ابوزہرہ۔ ص۲۰۹۔ شرح خطاب عمر ص۲۰۳۔

۲؎ مسلم۔ کتاب الحج۔ باب جواز۔ التحلل بالاحصار و جواز القران۔

۳؎ الھدایۃ۔ کتاب الحج۔ باب الاحصار۔ ص۲۷۳ مکتبہ مدینہ۔ اردو بازار لاہور۔

اصرار پر اپنی اجتہادی رائے سے یہ فتویٰ صادر فرمایا: کہ ایسی عورت کا مہر بلا کسی کمی وبیشی کے مہر مثل ہوگا۔ وہ عدت گزارے اور وراثت میں حق دار بھی ہوگی۔ اس پر حضرت معقل بن یسار رضی اللہ عنہ کھڑے ہوئے اور گواہی دیتے ہوئے فرمایا: کہ میں نے رسول اللہ کو ایسی عورت کے حق میں اسی طرح کا فیصلہ صادر فرماتے ہوئے سنا ہے۔ یہ سن کر عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ اتنے خوش ہوئے کہ اتنی خوشی انہیں اسلام قبول کرنے کے بعد کبھی نہیں ہوئی تھی۔ [۱]

صحابہ کرام اظہارِ رائے، قیاس اور اجتہاد سے کام لیتے تھے۔ البتہ کسی حدیث کے مل جانے پر یا اپنی رائے کے غلط ہونے کا احساس ہو جاتا تھا تو فوراً رجوع کرتے اور اپنی رائے بدل دیتے تھے۔ مثلاً:

حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ان لونڈیوں کے نہ بیچنے کا فیصلہ کیا جو اپنے آقا کے بچوں کو جن چکی ہوں۔ پھر انہیں یہ خیال ہوا کہ انکی یہ رائے صحیح نہیں ہے تو انہوں نے فوراً اپنی رائے بدلتے ہوئے فرمایا: کہ اب میں انکی خرید وفروخت کو جائز سمجھتا ہوں۔ [۲]

حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے میراث میں دادا کو ''باپ'' پر قیاس کرتے ہوئے حصہ دیا ہے۔ کیونکہ اس میں علت ''ابوت'' پائی جاتی ہے۔ جبکہ حضرت عبداللہ ابن عباس رضی اللہ عنہما نے جد کو بیٹے کے بیٹے یعنی ''پوتے'' پر قیاس کرتے ہوئے حصہ دیا ہے۔ [۳]

حجیت قیاس پر صحابہ کا اجماع:

ان مثالوں سے یہ بات واضح ہوگئی ہے کہ جن اُمور میں نصوص شرعیہ معلوم نہ ہوتی تھیں تو صحابہ کرام اپنی رائے، اجتہاد اور قیاس کے ذریعے مشابہ و ہم مثل چیزوں میں علت مشترکہ کی بنیاد پر سابق حکم کو ہی جاری فرما دیتے تھے۔ چنانچہ امام علاء الدین عبدالعزیز بن احمد البخاری لکھتے ہیں:

''ان مدرک الاحتجاج بالقیاس اجماع الصحابة، فقد

---

۱ ضحیٰ الاسلام، احمد امین، ص ۱۵۷۔ ۱۵۸، ج ۲۔

۲ فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر، تقی امینی، لاہور، ۱۹۸۳ء، ص ۱۶۲۔

۳ اصول فقہ، ابوزہرہ، ص ۲۰۹۔

علمنا من تتبع احوالهم فی مجری اجتهاد هم أنهم کانوا يقيسون الفرع علی الأصل عند ظن مايظن أنه علة فی الأصل. فی الفرع من غير توقف علی دليل يدل علیٰ كون الأصول معللة ودليل خاص علی جواز القياس" [1]

یعنی: قیاس کے حجت ہونے پر صحابہ کا اجماع ہے۔ صحابہ کرام کے اجتہاد و اظہار رائے کے احوال سے پتہ چلتا ہے کہ وہ فرع (نیا مسئلہ) کو اصل (سابق مسئلہ) پر قیاس کرتے تھے۔ اس گمان سے کہ جو علت اصل (سابق مسئلہ) کے حکم کی ہے وہی علت فرع (نئے مسئلہ) میں بھی پائی جارہی ہے لہٰذا اتحادِ علت کا تقاضا ہے اتحادِ حکم ہو جائے۔ لہٰذا بغیر کسی توقف کے کہا جاسکتا ہے کہ صحابہ کا یہ عمل اُصولِ تعلیل کی طرف راہنمائی کرتا ہے اور قیاس کے جواز پر یہ ایک پختہ وخاص دلیل ہے۔

علامہ ابن خلدون لکھتے ہیں:

"قد ثبت بالتواتر ان الصحابة رضی اللّٰه عنهم عملوا بالقياس وَشاع وذالک فيما بينهم من غير رد و انکار" [2]

ترجمہ: یعنی "یہ بات تواتر سے ثابت ہے کہ صحابہ قیاس پر عمل پیرا تھے اور عمل ان کے درمیان بغیر کسی ردوانکار کے جاری اور مشہور تھا"۔

آپ مزید لکھتے ہیں:

"ثم نظرنا فی طرق استدلال الصحابة والسلف بالكتاب والسنة، فاذاهم يقيسون الاشباه بالاشباهِ منها وينا ظرون الامثال بالامثال. فان کثيرا من الواقعات بعدهُ صلوت اللّٰه وسلامه عليه لم تندرج فی النصوص الثابتة فقاسوها بما

---

[1] کشف الاسرار، ص ۴۱۰۲، ج۔۲۔

[2] کشف الاسرار، باب القیاس، ص ۲۸۰، ج۔۳، دارالکتاب العربی، بیروت۔

ثبت والحقوها بما نص علیه، بشروط ذالک الالحاق، تصحه تلک المساواة بین الشبیهین، او المثلین، حتی یغلب علی الظن، ان حکم اللّٰه تعالیٰ فیهما واحد وصار ذالک دلیلا شرعیا با جماعهم علیه، وهو القیاس" [1]

یعنی: پھر جب ہم نے صحابہ کرام اور اُسلاف کرام کے قرآن وسنت سے استدلال کے طریقوں پر غور کیا تو معلوم ہوا کہ وہ ہم مثل ومشابہ اُمور کو ان کی نظیر پر قیاس کرتے ہیں۔ نبی ﷺ کی وفات کے بعد بہت سے مسائل ایسے پیش آئے تھے جو ثابت شدہ نصوص کے احاطے میں نہیں تھے۔ تو ان غیر منصوص مسائل پر صحابہ کرام نے چند شرائط کے تحت قیاس کیا کہ جن سے منصوص وغیر منصوص واقعات کا ہم مثل ومشابہ ہونا متعین ہوتا ہو۔ اور یہ گمان غالب ہونے لگے کہ ان دونوں میں اللہ کا ایک ہی حکم ہوگا۔ یہ طریقہ استدلال صحابہ کرام کے اجماع سے ایک دلیل شرعی بن گیا اور وہ قیاس ہے۔

صحابہ کا قرآن کے مقابل قیاس پر عمل:

صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین صحبت رسول ﷺ کی بدولت اُحکام الٰہیہ کے مزاج ومنشا سے خوب واقف ہوگئے تھے۔ اُحکام شرعیہ کی حکمتیں فیض نبوت کی بدولت ان سے باتیں کرتی نظر آتی ہیں۔ انوار رسالت نے ان کے ایمان کو یقین واعتماد کے پر لگا دیئے تھے۔ اسی لئے انہوں نے قرآنِ کریم کے اُحکامات پر بھی بعض دفعہ اپنی رائے، اجتہاد اور قیاس کو اہمیت دی اور قرآن کے صریح حکم کو ساقط کر دیا۔ مثلاً

i۔ آیت غنیمت میں ہے۔ **"فان للّٰه خمسه وللرسول ولذی القربیٰ والیتامیٰ والمساکین وابن السبیل"** [2]

---

[1] مقدمہ ابن خلدون۔ عبدالرحمٰن بن خلدون ص ۴۵۳ بغداد المثنی۔ سن ندارد۔

[2] سورۃ الانفال: ۴۱۔

"خمس" مالِ غنیمت کے پانچویں حصہ کے چھ حصے تھے۔ لیکن اللہ اور رسول کا ایک حصہ قرار دیکر پانچ حصوں میں تقسیم کیا جاتا تھا۔ اللہ کا حصہ تو برکت کے لئے تھا۔ نبی ﷺ کے وصال مبارک سے آپ کا حصہ بھی ختم ہوگیا تو ساتھ ہی آپ کے اقارب کا حصہ بھی ختم ہوگیا۔ لیکن آپ کے اقارب کے حصہ کو صحابہ کرام نے اپنے قیاس سے ساقط کیا ہے۔ اسی لئے خلیفہ اول نے خمس کو تین حصوں میں تقسیم کیا۔ یتامیٰ، مساکین اور مسافرین۔ [1]

اس آیت کریمہ کے پہلے حصہ پر عمل کو صحابہ کرام نے قیاساً ترک کر دیا ہے۔ پھر دیگر صحابہ کرام نے بھی اسکی تائید کی تو یہ اجماع صحابہ ہوگیا۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اس کی تائید کی ہے جبکہ وہ جانتے تھے کہ ذوی القربیٰ منصوص اور سنت صحیحہ میں مذکور ہے۔

ii۔ **"انما الصدقات للفقراء والمساکین والعاملین علیها والمؤلفة قلوبهم"** [2]

ترجمہ: زکوٰۃ تو انہی لوگوں کے لئے ہے محتاج اور مساکین اور جو اسے وصول کر کے لائے اور جن کے دلوں کو اسلام کے لئے الفت دی جائے۔

اس آیت کریمہ میں مصارف زکوٰۃ کو بیان کیا گیا ہے جن میں سے ایک مصرف مؤلفۃ القلوب بھی ہے۔ مؤلفۃ القلوب کا مطلب ہے کسی کی دلداری / تالیف قلب یعنی دل کو نرم کرنے کے لئے کسی غیر مسلم کو زکوٰۃ دینا تاکہ اسے دین کی طرف مائل کیا جائے۔ نبی ﷺ مؤلفۃ القلوب کو زکوٰۃ دیا کرتے تھے۔ لیکن خلافت صدیقی میں جب یہ مسئلہ پیش آیا تو آپ نے مؤلفۃ القلوب کے مصرف کو قیاس کرتے ہوئے ساقط کردیا کیونکہ اب اللہ نے اسلام کو عزت دے دی ہے اور دوسروں سے مستغنی کردیا ہے۔ اور اس پر صحابہ کرام کا اجماع ہے۔ چنانچہ علامہ علی مرغینانی لکھتے ہیں:

"قد سقط المؤلفة قلوبهم لان اللّٰه تعالیٰ اعز الاسلام واغنیٰ عنهم وعلی ذالک انعقد الاجماع" [3]

---

[1] مدارک التنزیل، ص ۱۹۷، ج ۲، التفسیرات الاحمدیہ، ص ۴۳۷۔

[2] سورۃ توبہ ۶۰۔ [3] ہدایۃ، ص ۲۰۴، ج ۱۔

ترجمہ: مؤلفۃ القلوب کا مصرف ساقط ہو گیا ہے کیونکہ اللہ نے اسلام کو عزت دی ہے اور دوسروں سے مستغنی کر دیا ہے اور اس پر اجماع قائم ہو چکا ہے۔

لہٰذا قرآن کے صریح حکم کے باوجود اجماع صحابہ سے مؤلفۃ القلوب مصارف زکوٰۃ سے خارج ہے۔ اور احناف کا یہی مؤقف ہے۔ اسی لئے علامہ ابولبرکات احمد بن حسن نسفی نے کنز الدقائق میں مصارف زکوٰۃ سات بیان کئے ہیں اور مؤلفۃ القلوب کا ذکر ہی نہیں کیا ہے۔[1]

iii۔ صحابہ کرام نے قرآن پر بھی قیاس کیا ہے۔ جیسے ”وما علمتم من الجوارح مکلبین“ اس آیت کریمہ پر ”ما عداالمکلب من الجوارح“ کو قیاس کیا ہے۔

iv۔ ”والذین یرمون المحصنت“ اس آیت کریمہ میں صرف پاکباز خواتین پر بہتان لگانے والوں کی سزا بیان کی گئی ہے۔ صحابہ کرام اس پر قیاس کرتے ہوئے (محصنین) یعنی پاکباز مردوں پر بہتان لگانے والوں کو بھی اس حکم میں شامل کرتے ہیں۔

v۔ ”فاذا احصن فان اتین بفاحشة فعلیهن نصف ما علی المحصنت من العذاب“[2]

یعنی: جب یہ لونڈیاں نکاح میں آ جائیں پھر اگر وہ بے حیائی کا کام کریں تو انہیں آدھی سزا ہے اس سزا سے جو آزاد عورتوں کی ہے۔

اس آیت کریمہ میں شادی شدہ لونڈی کو غیر شادی شدہ لونڈی پر قیاس کیا گیا ہے (اَماء پر)

vi۔ ”ومن قتله متعمداً“ اس آیت میں احرام کی حالت میں جان بوجھ کر شکار مارنے کی سزا بیان ہوئی ہے۔ لیکن جمہور نے اس پر قیاس کرتے ہوئے احرام کی حالت میں غلطی سے بھی شکار مارنے کو اس میں شامل کر دیا ہے۔

vii۔ جب کسی مسلمان عورت کا نکاح ہو جائے اور پھر بغیر رخصتی کے طلاق ہو جائے تو اس پر عدت نہیں ہے۔ اس پر قیاس کرتے ہوئے ”کتابی عورتیں“ بھی اس حکم میں شامل ہیں۔

viii۔ دو بہنوں کو وراثت میں سے ”دو ثلث“ ملتا ہے۔ اس پر قیاس کرتے ہوئے دو بیٹیوں کو بھی ”دو ثلث“ دیں گے۔ اور اس پر اجماع ہے۔

---

[1] کنز الدقائق، کتاب الزکاۃ، باب المصرف، ص ۲۲۴، ادارۃ القرآن، کراچی، پاکستان طبع اولی ۱۴۲۴ھ/ ۲۰۰۴م۔

[2] نساء: ۲۵۔

ix۔ بیوی کو اپنی ماں کے ساتھ تشبیہہ دینے سے کفارہ ظہار لازم ہے۔ اس پر قیاس کرتے ہوئے بیٹی سے تشبیہہ دینے پر بھی کفارۂ ظہار واجب ہو جائیگا۔

x۔ کفارۂ قتل میں غلام آزاد کرنے کے لئے اس کا مؤمن ہونا شرط ہے۔ اس پر قیاس کرتے ہوئے کفارۂ ظہار میں بھی غلام آزاد کرنے میں مؤمن ہونے کی شرط ہے۔

xi۔ آزاد عورتوں میں سے دو بہنوں کا ایک ہی شخص کے نکاح میں جمع ہونا حرام ہے۔ اس پر قیاس کرتے ہوئے ''لونڈی'' کے بھی تمام رشتوں میں یہ حرمت جاری کی جاتی ہے۔ [1]

صحابہ کا حدیث کے مقابل قیاس پر عمل:

صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین مزاج شناسِ رسول ﷺ تھے۔ شارع علیہ السلام کے شب و روز ان کے سامنے گزرے تھے۔ رسول اللہ ﷺ ان سے مشاورت فرماتے تھے۔ اللہ کریم وحی کے ذریعے صحابہ کرام کے مشوروں کی تائید فرماتا تھا۔ وہ قوانین شرعیہ کے اولین مکلفین میں سے تھے۔ ان کے سامنے ہی شرعی اُحکامات وقوانین کا نزول اور نفاذ ہوا تھا۔ وہ اُسباب وعلل اور حکمتوں سے خوب واقف تھے۔ لہٰذا انہوں نے بعض دفعہ مسائل کے حل کیلئے اپنی رائے، اجتہاد اور قیاس کو حدیث پر ترجیح دی ہے اور اپنی رائے وقیاس کو نافذ کیا ہے۔ جسے تمام صحابہ کرام، تمام تابعین اور تمام فقہاء نے تسلیم کیا ہے اور چاروں آئمہ کرام، صحابہ کرام کے اس عمل کو حجت مانتے ہیں اور اسی پر فتویٰ بھی دیتے ہیں۔ چنانچہ چند مثالیں پیش کی جاتی ہیں۔

i۔ ''عن ابن عباس رضی اللّٰہ عنھما قال: کان علیٰ عھدِ رسول ﷺ و ابی بکر و سنتین من خلافة عمر رضی اللّٰہ عنھما طلاق الثلاث واحدة، فقال عمر بن الخطاب رضی اللّٰہ عنه ان الناس استعجلوا فی أمر کانت لھم فیه اناء ة فلو مضینا ہ علیھم فامضاہ علیھم'' [2]

حضرت ابن عباس نے فرمایا کہ: نبی ﷺ کے عہدِ مبارک میں اور حضرت ابوبکر

---

[1] القیاس، ص ۷۸۔۷۹۔ [2] مسلم کتاب الطلاق، باب طلاق ثلاث۔

رضی اللہ عنہ کے عہدِ مبارک اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی خلافت کے پہلے دو سال میں تین طلاقیں (اکٹھی) ایک ہی شمار ہوتی تھیں۔ پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: لوگوں نے ایسے کام میں عجلت شروع کردی ہے جس میں ان کے لئے مہلت تھی۔تو اگر ایک وقت میں دی گئی تین طلاقوں کو ہم نافذ کردیں تو اس میں بہتری ہوگی۔ چنانچہ انہوں نے بیک وقت تین طلاقوں کو بعینہٖ نافذ کردیا۔

اس حدیث سے معلوم ہوا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے نبی ﷺ کی صحیح حدیث کے مقابلے میں اپنی قیاس کو ترجیح دے کر نافذ کردیا ہے۔اوراس پر صحابہ کا اجماع ہے۔ [1]

ii۔ حدیث مشہور ہے:

”البکر بالبکر جلد مأة و تغریب عام، والشیب والثیب جلد ماة ورجم بالحجارة“ [2]

یعنی: جب کنوارا اور کنواری زنا کے مرتکب ہوں تو انکی سزا سو کوڑے اور ایک سال کی جلاوطنی ہے۔اور اگر شادی شدہ مرد وعورت زنا میں مبتلا ہوں تو سو کوڑے اور پتھروں سے رجم کرنا انکی سزا ہے۔

جبکہ صحابہ کرام نے بالخصوص خلفاء راشدین نے ”جلد“ اور ”رجم“ کو جمع کرنے سے انکار کیا ہے اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا قول مشہور ہے: ”واللّٰہ لاانفیٰ احداً ابداً“ (اللہ کی قسم میں کبھی بھی کسی کو جلاوطن نہ کرونگا۔)

اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کا قول ہے: ”کفیٰ بالنفی فتنة“ (جلاوطنی فتنہ کے لئے کافی ہے)

اس سے معلوم ہوا کہ حدیث مشہور کے مقابل ان صحابہ کرام نے اپنے قیاس و رائے پر عمل کیا ہے۔ [3]

iii۔ عبداللہ بن سعد بن ابی سرح مرتد ہوگئے تھے۔ یہ ان لوگوں میں سرِ فہرست تھے جن کے

---

[1] الذنب فی القرآن، ص ۴۰۸ تا ۴۱۱۔ [2] صحیح مسلم، کتاب الحدود، باب حد الزنیٰ، رقم الحدیث: ۱۶۹۰۔

[3] تمہید الفصول ص ۷، ج۔۲، کنز الوصول الی معرفة الاصول، ص ۱۹۶۔

لئے فتح مکہ کے دن بارگاہِ رسالت ﷺ سے حکم جاری ہوا تھا کہ غلاف کعبہ میں بھی ان میں سے کوئی چھپا ہوامل جائے تو اسے قتل کردیا جائے۔

لیکن حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ عبداللہ بن سعد بن ابی سرح کو پکڑ بارگاہِ رسالت مآب ﷺ میں لے آئے اور انکے بیعت ہونے کا ارادہ ظاہر کرتے ہوئے معافی کی سفارش بھی کی۔ آپ ﷺ نے ذرا توقف فرمایا: کہ شاید کوئی اسے قتل کردے کیونکہ انکے قتل کا حکم جاری ہوچکا تھا۔ لیکن حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ اور دیگر صحابہ کرام نے اپنے قیاس ورائے کو مقدم رکھتے ہوئے اسے قتل نہ کیا۔ بلکہ معافی کی بھی سفارش کی مگر نبی ﷺ نے ان پر عتاب نہیں فرمایا۔ [1]

iv۔ نبی ﷺ نے میدان بدر میں اسلامی لشکر کے پڑاوٴ کے لئے جگہ کا تعین فرمایا تو حضرت خباب بن منذر رضی اللہ عنہ نے عرض کیا کہ: یہ اسلامی لشکر کے لئے جگہ کا تعین آپ نے اللہ کے حکم سے فرمایا ہے یا اپنی رائے اور تدبیر سے؟ نبی ﷺ نے فرمایا: میں نے اپنی رائے سے یہ جگہ متعین کی ہے۔ حضرت خباب بن منذر رضی اللہ عنہ نے عرض کیا کہ میری رائے یہ ہے کہ مشرکین کے بدر کے کنووٴں پر قبضہ کرنے سے پہلے ہم ہی پانی کے پاس بیٹھ جائیں تو ہمارے لئے نہایت مناسب اور بہتر ہوگا۔ نبی ﷺ نے ان کی رائے کو قبول فرمایا اور پانی کے قریب ہی اسلامی لشکر کے خیمے نصب فرمادیئے۔ انکی یہ رائے دراصل ان کے قیاس کا مظہر تھی۔ گویا صحیح حدیث کے مقابل اپنے قیاس کا اظہار ونفاذ کی درخواست کی۔ [2]

v۔ امام محمد بن اسماعیل بخاری لکھتے ہیں:

”کان معاویة رضی اللّٰہ عنه یستلم الارکان، فقال ابن عباس رضی اللّٰہ عنهما: انه لایستلم هذانِ الرکنانِ فقال: لیس شئ

---

[1] الفصول فی الاصول ص ۷۷۔

[2] الفصول فی الاصول ص ۶۵۔ احمد بن علی أبوبکر الرازی الجصاص الحنفی۔ متوفی ۳۷۰ھ وزارة الاوقات الکویتیہ طبع ثانی ۲۰۱۰ء م نومبر۔

من البیت مهجوراً، وکان ابن الزبیر رضی اللّٰه عنهما یستلمهن کلهن“ [1]

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے تمام ارکانِ کعبہ کا استلام کیا تو حضرت عبداللہ ابن عباس رضی اللہ عنہما نے ان سے کہا کہ: ان دو رکنوں یعنی رکن شامی اور رکن عراقی کا استلام نہ کیا جائے۔ حضرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ: بیت اللہ میں کوئی شئ ایسی نہیں ہے کہ اسے چھوڑ دیا جائے۔ اور حضرت عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہما بھی تمام ارکانِ کعبہ کا استلام کرتے تھے۔

حضرت عمر بن خطاب اور حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما دونوں ہی عمل رسول ﷺ سے استدلال کرتے ہیں اور صرف رکن اسود اور رکن یمانی کا استلام کرتے ہیں علماء احناف کا بھی یہی مذھب ہے۔

جبکہ حضرت امیر معاویہ، حضرت عبداللہ بن زبیر، بنوامیہ، آل علی اور کثیر صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کا مؤقف ہے کہ کعبہ کے چاروں ارکان کا استلام کیا جائے۔ گویا صحابہ کرام کی یہ کثیر تعداد اپنے قیاس واجتہاد کو حدیث فعلی پر ترجیح دیتی ہے۔ [2]

vi۔ قرآن کی آیت ہے:

”فان طلقها فلا تحل له من بعد حتی تنکح زوجاً غیره“ [3]

تو اگر (شوہر نے عورت کو) طلاق دے دی تو پھر وہ حلال نہ ہوگی جب تک کہ دوسرے خاوند سے نکاح نہ کرلے۔

اس آیت سے معلوم ہو رہا ہے کہ مطلقہ عورت کا اپنے پہلے خاوند کے لئے حلال ہونے کے لئے کسی دوسرے شخص سے مطلقاً نکاح ضروری ہے اور دخول شرط نہیں ہے۔ جبکہ حدیث صحیح میں ہے:

---

[1] (بخاری، کتاب الحج، باب مَنْ لَمْ یَسْتَلِمْ اِلَّا الرُّکْنَیْنِ الْیَمَا نِیَیْنِ“۔

[2] الذنب فی القرآن، ص ۴۰۸ تا ۴۱۱۔ [3] سورہ بقرہ: ۲۳۰۔

”ان امراة رفاعه جآء ت الی الرسول ﷺ فقالت: ان رفاعه طلقنی ثلثاً فنکحت بعبد الرحمن بن الزبیر فما و جدته الا کهدبة ثوبی هذا، تعنی و جدته عنیناً. فقال علیه السلام: اتریدین ان تعودی الیٰ رفاعه، قالت: نعم، فقال: لا، حتی تذوقی من عسیلته ویذوق من عسیلتک“ [1]

یعنی: حضرت رفاعہ رضی اللہ عنہ کی بیوی آپ ﷺ کے پاس حاضر ہوئی اور عرض کیا کہ رفاعہ نے مجھے تین طلاقیں دیں تو میں نے عبدالرحمٰن بن زبیر سے نکاح کرلیا۔تو میں نے اسے اپنے اس کپڑے کے پھندنے کی طرح پایا۔یعنی میں نے اسے نامرد پایا۔تو نبی ﷺ نے فرمایا: کیا تو رفاعہ کے پاس واپس جانا چاہتی ہے۔تو اس نے کہا: جی ہاں آپ ﷺ نے فرمایا: تو اس وقت تک نہیں جاسکتی جب تک کہ تو اس کے شہد سے اور وہ تیرے شہد سے نہ چکھ لے۔

چنانچہ حضرت احمد المعروف ملا جیون رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

”فهذا الحدیث مسوق لبیان أنه یشترط وطئ الزوج الثانی ایضاً ولایکفی مجردالنکاح کما یفهم من ظاهر الآیة. وهذا حدیث مشهور قبله الشافعی ایضاً لاجل اشتراط الوطئ، والزیادة بمثله علی الکتاب جائز بالاتفاق“ [2]

یعنی: یہ حدیث اس چیز کو بیان کرنے کیلئے لائی گئی ہے کہ زوج ثانی کی وطی بھی اس میں شرط رکھی گئی ہے۔ اس میں صرف نکاح کافی نہیں ہے۔جیسا کہ آیت کے ظاہر سے معلوم ہو رہا ہے۔ یہ حدیث مشہور ہے اور امام شافعی نے بھی اسے وطی کی شرط کے طور پر قبول کیا ہے۔ اور قرآنی حکم پر اس کی مثل سے زیادتی بالاتفاق جائز ہے۔اس سے

[1] صحیح بخاری، کتاب النکاح والطلاق۔ [2] نورالانوار، ص۲۰۔

معلوم ہوا کہ طلاق ثلثہ کے بعد دوسرے شخص سے صرف نکاح ہوجانے اور پھر طلاق دینے یا مرجانے سے ہی پہلے خاوند سے دوبارہ نکاح حلال و جائز نہیں ہوگا بلکہ دخول شرط ہے۔ علماء احناف وشوافع کا اسی پر عمل ہے۔ جبکہ فقہاء مدینہ میں سے حضرت سعید بن المسیب جلیل القدر تابعی نے اس قرآنی حکم کو مطلق سمجھا اور مندرجہ بالا حدیث سے جو ''دخول'' کی شرط ظاہر ہورہی تھی ۔ اسے قیاساً قبول نہیں کیا۔ گویا انہوں نے حدیث مشہور کے مقابلے میں اپنے قیاس کو ترجیح دی اور اسی پر عمل کرتے رہے۔ انکا قیاس تھا کہ قرآنی حکم مطلق ہے۔ لہٰذا کسی حدیث سے اس کو مقید نہیں کیا جاسکتا ہے۔ [1]

سب سے پہلا قیاس کس نے کیا؟

قیاس کے ماخذ قانون ہونے پر آئمہ اربعہ کا اتفاق رہا ہے۔ اور سب ہی نے فروعی مسائل کے حل کے لئے قیاس سے کام لیا ہے۔ یقیناً صحابہ کرام نے ہی سب سے پہلے قیاس پر عمل کیا ہے۔ لیکن قیاس کو ایک اصول و قاعدے کے طور پر سب سے پہلے کس نے اور کب استعمال کیا ہے؟ چنانچہ اس سوال کے جواب میں شبلی نعمانی لکھتے ہیں: حدیث معاذ کے الفاظ ''أجتهد برأيي'' (میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا) سے بعض لوگ استدلال کرتے ہیں کہ سب سے پہلا قیاس حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ نے کیا ہے مگر انکا یہ استدلال درست نہیں ہے کیونکہ اجتہاد صرف قیاس پر ہی منحصر نہیں ہے۔ ابن حزم اور داؤد ظاہری وغیرہ مجتہد کا درجہ رکھنے کے باوجود قیاس کے تو بالکل ہی قائل نہیں تھے۔ جبکہ مسائل شرعیہ میں اجتہاد کرتے تھے۔ لہٰذا یہ ضروری نہیں ہے کہ ''اجتهد برأيي'' سے مراد قیاس ہی ہو۔

مسند دارمی میں یہ سند موجود ہے کہ:

''حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کا یہ معمول تھا کہ جب بھی کوئی مسئلہ پیش آتا تو قرآن

---

[1] الذنب فی القرآن، ص ۴۱۴۔

کی طرف رجوع کرتے اگر قرآن میں نہ پاتے تو اکابر صحابہ کو جمع کرتے اور اور اپنی رائے و اجتہاد سے جس اُمر پر اتفاق کر لیتے تھے اسی کے مطابق فیصلہ کیا کرتے تھے۔ اس سے معلوم ہوا کہ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے زمانے تک مسائل کے حل کے لئے قرآن، حدیث اور اجماع صحابہ سے کام لیا جاتا تھا۔ قیاس کا وجود نہیں تھا۔ چنانچہ شبلی نعمانی کی رائے کے مطابق سب سے پہلا ''قیاس'' حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کیا ہے۔ اور اس کے ثبوت میں وہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی طرف سے ابو موسیٰ اشعری کو لکھے گئے خط کو پیش کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

علماء اصول نے قیاس کی تعریف یوں کی ہے:

''تعدیة الحکم من الاصل الی الفرع لعلة متحدة''

یعنی: اصل کے حکم کو فرع تک پہنچانا کسی ایسی علت کی وجہ سے جو دونوں میں مشترک ہو گویا قیاس کرنے کے لئے دو شرطوں کا پایا جانا ضروری ہے۔

i۔ جو مسئلہ قیاس سے ثابت کیا جائے وہ منصوص نہ ہو۔

ii۔ مقیس اور مقیس علیہ میں علت مشترک ہو۔

اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے خط میں یہ دونوں شرطیں موجود ہیں پہلی شرط کو ان الفاظ میں بیان کیا ہے: **''مما لم یبلغک فی الکتاب''** اور دوسری شرط ان الفاظ سے ظاہر ہوتی ہے: **''واعرف الامثال والاشباہ ثم قس الامور''** ان نہایت اہم اصولوں کے علاوہ بھی حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے استنباط احکام اور تفریع مسائل کے بہت سے قاعدے مقرر کئے ہیں جو علم اصول فقہ کی بنیاد ہیں۔ [1]

مولانا شبلی نعمانی کی رائے کا تحقیقی تجزیہ:

اس میں تو کوئی شک نہیں ہے کہ عہدِ صحابہ میں قرآن وسنت کی تفہیم وتنفیذ کے لئے اجتہاد کی کئی اقسام وجود میں آئیں اور ہم مثل ومشابہ امور میں قیاس اور اجماع کا ظہور کثرت

---

[1] الفاروق، شبلی نعمانی، مکتبہ رحمانیہ، لاہور، ص ۳۴۷ تا ۳۴۹۔

سے ہوا ہے۔ لیکن سب سے پہلے قیاس کا تصور بطور ایک اصول کے کس نے پیش کیا ہے اس بارے میں جمہور علماء کا اتفاق ہے کہ وہ شخصیت حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کی ہے۔ جس کی دلیل کے لئے صرف یہی کافی ہے کہ جب بھی ''قیاس'' کے حجت ہونے کو سنت سے ثابت کیا گیا تو بطور دلیل حضرت معاذ بن جبل والی حدیث کو ہی پیش کیا گیا ہے۔ لیکن شبلی نعمانی، جمہور علماء کی متفقہ رائے سے اختلاف کرتے ہوئے حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کی بجائے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو موجد اول قرار دیتے ہیں اور اس پر نہایت ہی سادہ قسم کے دلائل مرتب کرتے ہیں۔ ہم انکے اس مؤقف کا تحقیقی جائزہ پیش کررہے ہیں:

i۔ شبلی نعمانی نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو قیاس کے موجد اول کے طور پر پیش کیا ہے۔ اور بطور دلیل انکا وہ خط پیش کیا ہے جو انہوں نے حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کو لکھا تھا۔ اور کہتے ہیں کہ اس خط میں قیاس کی واضح ہدایت موجود ہے۔ مثلاً ''مما لم یبلغک فی الکتاب اور واعرف الامثال والاشباہ ثم قس الامور''

ہمارے خیال میں مولانا شبلی نعمانی کا حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو قیاس کا موجد اول قرار دینا درست نہیں ہے۔ کیونکہ جس خط کو شبلی نعمانی بطور دلیل پیش کررہے ہیں وہ انہوں نے اپنے زمانۂ خلافت میں ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کو لکھا تھا جیسا کہ: امام محمد بن الحسن البدخشی لکھتے ہیں:

''فان عمر رضی اللہ عنہ لما ولی أبا موسیٰ الأشعری فی البصرۃ وکتب لہ العھدأمرہُ فیہ بالقیاس''[1]

اور لکھتے ہیں:

''وعمر أمر أبا موسیٰ فی عھدہٖ بالقیاس''[2]

یعنی: حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے زمانہ خلافت میں جب ابوموسیٰ اشعری کو بصرہ میں والی بنا کر بھیجا تھا تب یہ خط لکھا تھا۔

اب سوال یہ ہے کہ اگر ہم اس خط کو ہی قیاس کی ایجاد قرار دے دیں تو عہدِ رسالت

---

[1] شرح بدخشی ص ۲۱ ج ۳ دار الکتب العلمیہ، بیروت لبنان، طبع اولیٰ ۱۴۰۵ھ/۱۹۸۴ء)۔

[2] شرح بدخشی ص ۱۸۔

مآب ﷺ اور عہدِ صدیقی رضی اللہ عنہ کو قیاس سے خالی ماننا لازم آئیگا بلکہ خود حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا اپنا عہد جو اس خط سے پہلے گزر چکا ہے وہ بھی قیاس سے خالی ماننا پڑے گا۔ جبکہ گزشتہ صفحات میں ہم متعدد مثالیں پیش کر چکے ہیں کہ عہدِ رسالت مآب ﷺ میں نبی ﷺ اور صحابہ کرام سے قیاس کا وقوع ثابت ہے اور زمانہ خلافت صدیق رضی اللہ عنہ میں بھی قیاس کا استعمال کیا گیا ہے۔ مثلاً: نبی ﷺ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا اپنی بیوی کا روزے کی حالت میں بوسہ لینے کو روزے کی حالت میں کلی کرنے پر قیاس کیا ہے۔ اور حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے منکرین زکوٰۃ کے خلاف جہاد کے لئے زکاۃ کو نماز پر قیاس کیا ہے۔ خود حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بھی شراب کی قیمت کے حرام ہونے کو چربی کی قیمت حرام ہونے پر قیاس کیا ہے۔ لہٰذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ ''قیاس'' کی ایجاد تو زمانہ رسالت ﷺ میں ہو چکی تھی۔ اور حدیث معاذ کے الفاظ بتاتے ہیں کہ قیاس کے موجد اول حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ ہیں: جیسا کہ حدیث معاذ میں ہے:

''أن رسول اللہ ﷺ قال لمعاذٍ: حین بعثه الی الیمن. کیف تقضی بین الناس؟ قال: بکتاب اللّٰہ، قال: فان لم تجد فی کتب اللّٰہ؟ قال: فبالسنة، قال: فان لم تجد فی سنة رسول اللّٰہ؟ قال: أجتهد برأیي. قال علیه السلام : الحمدللّٰہ الذی وفق رسول رسوله بما یرضیٰ به رسوله'' [1]

یعنی: نبی ﷺ نے حضرت معاذ کو جب یمن کا قاضی بنا کر بھیجا تو استفسار فرمایا کہ لوگوں کے درمیان فیصلے کیسے کروگے؟ تو انہوں نے عرض کیا: کتاب اللہ سے، فرمایا: اگر کتاب اللہ میں اس مسئلہ کا حل نہ پاؤ تو؟ انہوں نے عرض کیا: رسول اللہ کی سنت سے، فرمایا: اگر سنت رسول میں بھی اس مسئلہ کا حل نہ پاؤ تو؟ انہوں نے عرض کیا کہ میں

[1] اصول البزدوی علی ھامش کشف الاسرار ص ۲۷۸ ج۔۳ دارالکتاب الاسلامی القاھرہ۔ امام علاء الدین عبدالعزیز بن احمد البخاری متوفی ۷۳۰ھ۔

اپنی رائے سے اجتہاد کرونگا۔ (جس پر) نبی ﷺ نے فرمایا: شکر ہے اللہ کا جس نے اپنے رسول کے فرستادہ کو اپنے رسول کی مرضی کے مطابق عمل کی توفیق دی۔

نبی ﷺ کو تو اللہ کی طرف سے اجتہاد و قیاس کے ذریعے مسائل کے حل کے لئے اُحکام کے استنباط و استخراج کی صلاحیتیں ودیعت کی گئی تھیں ۔لیکن ابھی تک کسی غیر نبی یا صحابی کی طرف سے اجتہاد و قیاس کی پہچان و استعمال کی بات نہیں کی گئی تھی۔ لہٰذا جب نبی ﷺ نے حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کو یمن کا قاضی منتخب فرمالیا تو اللہ کریم نے اپنے محبوب علیہ السلام کے انتخاب کو درست ثابت کرنے اور نبی ﷺ کو ان کے استفسار کے بعد مطمئن کرنے کے لئے حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کی زبان پر یہ الفاظ جاری فرمادیئے کہ "اجتهد برأي" جس سے رسول اللہ ﷺ نہ صرف مطمئن ہوگئے بلکہ نہایت خوشی کا اظہار کرتے ہوئے یہ کلمات ادا کئے "**الحمدلله الذی وفق رسول رسوله بما یرضی به رسوله**" آپ کی بے انتہا خوشی اور ان کلمات سے معلوم ہوتا ہے کہ اس سے پہلے اجتہاد و قیاس کا ذکر بطور اصول وقواعد کے کسی نے نہیں کیا تھا۔ چنانچہ شاکر حنبلی لکھتے ہیں: "**فلو لم یکن القیاس حجة لما اعرب النبی عن سرورہٖ بجواب معاذ**"[1]

یعنی: اگر قیاس حجت نہ ہوتی تو نبی ﷺ حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کے جواب پر اتنی زیادہ خوشی کا اظہار نہ کرتے۔ بلکہ علم نبوت میں اگر عقل، رائے، قیاس اور اجتہاد کی گنجائش نہ ہوتی تو آپ ﷺ ضرور ان کی تصحیح فرماتے اور اگر پہلے سے "قیاس" ایجاد ہوچکی ہوتی تو آپ ﷺ اتنی زیادہ خوشی و مسرت کا اظہار نہ کرتے ۔لہٰذا ثابت ہوا کہ حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ ہی قیاس کے موجد اول ہیں۔

مندرجہ بالا حدیث کو رد کرتے ہوئے شبلی نعمانی لکھتے ہیں:

"مندرجہ بالا حدیث کے پیش نظر عام لوگوں کا خیال ہے کہ حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ قیاس کے موجد اول ہیں ۔ جبکہ یہ استدلال درست نہیں ہے کیونکہ "اجتهد برأي"

[1] اصول الفقہ الاسلامی مطبعۃ الجامعۃ السوریۃ طبع اولیٰ ۱۳۶۸ھ/ ۱۹۴۸م، ص ۲۹۵۔

کے الفاظ سے ضروری نہیں ہے کہ قیاس ہی مراد ہو کیونکہ اجتہاد، قیاس پر منحصر نہیں ہے‘‘

ہمارے نزدیک مولانا شبلی نعمانی کا ’’اجتھد برأي‘‘ کے الفاظ حدیث کو مشکوک بنانے کا یہ انداز صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ شاکر حنبلی لکھتے ہیں:

’’ولا یخفیٰ أن الاجتهاد یحتاج الی القیاس‘‘ [1]

اور یہ بات کسی سے پوشیدہ نہیں ہے کہ اجتہاد قیاس کا محتاج ہے یعنی اجتہاد کا مطلب ہی قیاس ہے۔

امام علاء الدین عبدالعزیز بن احمد البخاری لکھتے ہیں:

’’فقال علی بن ابی هریرة: ’’الاجتهاد والقیاس واحد‘‘ [2]

تو حضرت علی بن ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا ہے کہ: اجتہاد اور قیاس ایک ہی چیز ہے۔ اجتہاد کا لفظ چار معانی کے لئے استعمال ہوتا ہے۔

i۔ اجتہاد　　ii۔ رائے

iii۔ عقل　　iv۔ قیاس [3]

حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ نے ’’اجتہاد‘‘ کے ساتھ لفظ ’’رائے‘‘ کا بھی اظہار کیا ہے چنانچہ حضرت شیخ الاسلام علی بن عبدالکافی السبکی متوفی ۷۵۶ھ لکھتے ہیں:

’’والرأی هو القیاس‘‘ (یعنی رائے تو قیاس ہی ہے۔) [4]

سلیمان اُشقر لکھتے ہیں:

’’یریٰ بعض علماء الاصول، أن الرأی والقیاس مترادفان‘‘ [5]

یعنی: بعض علماءِ اصول کا خیال ہے کہ رائے اور قیاس دو مترادف الفاظ ہیں۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کے الفاظ ’’أجتهد برأي‘‘ میں قیاس کے

---

[1] اصول الفقہ الاسلامی، ص ۲۹۵۔　[2] کشف الاسرار، ص ۲۶۸، ج ۳۔

[3] المدخل الیٰ علم اصول الفقہ، محمد معروف الدوالیبی مطابع: دار العلم للملایین س ۵۳۔۵۴ طبع: خامس ۱۳۸۵ھ/۱۹۶۵م۔

[4] الابہاج، ص ۱۳۔　[5] القیاس، ص ۲۳۔

مفہوم کے لئے تکرار پائی جاتی ہے جو تاکید کا فائدہ دیتی ہے: لہٰذا ثابت ہوگیا کہ ''أجتھد برأیي'' کے الفاظ سے قیاس ہی مراد ہے نہ کہ کوئی اور معنی! جیسا کہ شبلی نعمانی نے بیان کیا ہے۔ جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ ''اجتہاد'' سے مراد قیاس ہی ہے اور قیاس، رائے، عقل اور اجتہاد مترادف وھم معنی الفاظ ہیں تو پھر شبلی نعمانی کا یہ کہنا کہ اجتہاد قیاس پر منحصر نہیں ہے چہ معنی دارد؟ کیونکہ......

ابن حزم اور داؤد ظاھری وغیرہ سرے سے قیاس کے قائل نہ تھے حالانکہ وہ مجتہد کا درجہ رکھتے تھے اور مسائل شرعیہ میں اجتہاد کرتے تھے۔

خلاصۂ بحث:

ہماری گزشتہ بحث سے یہ بات بھی واضح ہوئی ہے کہ اجتہاد کا تمام تر انحصار قیاس پر ہے۔ اور قیاس ہی کا دوسرا نام رائے، عقل اور اِجتہاد ہے۔ رہی ابن حزم اور داؤد ظاہری جیسے مجتہدین کی بات کہ وہ قیاس کے قائل ہی نہیں ہیں اور پھر بھی اجتھاد کرتے تھے۔ تو عرض ہے کہ یہ حضرات بھی اجتھاد کرتے ہوئے عقل، رائے اور قیاس سے ہی کام لیتے تھے فرق صرف یہ ہے کہ جب کسی مسئلہ کی تعلیل کرتے تھے تو علل واسباب اور اوصاف یا تو کتاب سے ثابت ہوتے ہیں یا سنت واجماع سے تو جس مسئلہ میں علت کتاب اللہ سے ثابت ہو اسے وہ کتاب اللہ سے ثابت شدہ مسئلہ ہی سمجھتے ہیں۔ جس مسئلہ میں علل واسباب سنت سے ثابت ہوں تو اس مسئلہ کو سنت سے ثابت شدہ مسئلہ ہی سمجھتے ہیں اور اسی طرح اجماع کا بھی معاملہ ہے۔ اور پھر کہتے ہیں کہ یہ اجتھاد ہے قیاس نہیں ہے۔ جبکہ قیاس، رائے اور عقل کے بغیر اجتھاد ممکن ہی نہیں آپ نام جو بھی رکھ دیں۔ [1]

مولانا شبلی نعمانی نے لکھا ہے:

''حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے زمانے تک مسائل کے جواب میں قرآن مجید، حدیث اور اِجماع سے کام لیا جاتا تھا۔ قیاس کا وجود نہیں تھا'' [2]

---

[1] احکام لابن حزم، ص ۵۰، ج ۱۔ [2] الفاروق، ص ۳۴۔

ہمارے نزدیک مولانا شبلی نعمانی کی یہ بات بھی صریح غلطی ہے۔ گزشتہ صفحات گواہ ہیں کہ عہد رسالت مآب ﷺ سے لیکر آج تک ''قیاس واجتھاد'' جاری ہے اور جاری رہے گا۔ نبی ﷺ کی وفات مبارکہ کے ساتھ ہی عہدِ صحابہ کا آغاز ہوگیا تھا۔ اورنہایت ہی اہم مسئلہ صحابہ کو درپیش تھا جس کا حل قرآن وسنت میں واضح ہدایت کے ساتھ موجود نہیں تھا۔ جب اس مسئلہ یعنی خلافت کے حصول کے لئے مہاجرین وانصار میں اختلاف پیدا ہوا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا:

''رضیه رسول الله ﷺ لديننا، أفلا نرضاه لدنيانا!'' [1]

آپ کا اشارہ تھا کہ مرض الموت میں نبی ﷺ نے ابوبکر کو نماز کا امام بنایا تھا۔ گویا حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے امامت عامہ کو امامت صلوٰۃ پر قیاس کرتے ہوئے اجتھاد وقیاس کا دروازہ کھول دیا۔ عہدِ صحابہ میں یہ وہ پہلا مسئلہ تھا جسے قیاس سے حل کیا گیا تھا۔ [2]

اس سے معلوم ہوگیا کہ عہدِ صدیقی میں بھی قیاس کا وجود تھا بلکہ عہدِ صدیقی کا آغاز ہی ''قیاس'' سے ہوا چونکہ یہ قیاس حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا تھا لہٰذا یہ کہا جاسکتا ہے کہ عہدِ صحابہ میں سب سے پہلا قیاس سیدنا عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے کیا تھا۔ جو کہ مسئلہ خلافت کے حل کیلئے تھا۔ جبکہ اصولی طور پر قیاس کے موجد اول حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ ہی ہیں۔

قولِ صحابی کی حیثیت:

صحابی کی بات یا قولِ صحابی قیاس پر مقدم ہے یا نہیں تو اس میں دو قول ہیں۔

i۔ پہلا قول یہ ہے کہ صحابی کا قول حجت ہے اور قیاس پر مقدم ہے۔ کیونکہ قولِ صحابی بھی نص ہے۔ ابو طالب کی روایت ہے:

''اذا أخذ المشركون أموال المسلمين فأدركه قبل قسمته فهو أحق به، وان أدركه وقد قسم فلاحق له كذا قال عمر'' [3]

---

[1] الفتح المبین، ص ۱۸۔ [2] اصول فقہ، ابوزہرہ، ص ۲۰۹۔

[3] سنن بیہقی، کتاب السیر۔

یعنی: اگر مشرکین ، مسلمانوں کا مال لے لیں اور تقسیم ہونے سے پہلے مال مل جائے تو انکا حق ہے اور اگر مال تقسیم ہونے کے بعد ملا تو اب مسلمانوں کا حق نہیں ہے جیسا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے۔

قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ مال تقسیم ہوا ہے یا نہیں ہوا ہے جب بازیاب ہو جائے تو مسلمانوں کو ملے کہ انکا حق ہے اور ملکیت کا حق ھبہ یا صدقہ کرنے سے زائل نہیں ہوتا ہے لیکن یہ فیصلہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا ہے لہٰذا آپ کا قول صحابی ہونے کی حیثیت سے قیاس پر مقدم ہے۔ [1]

اسی طرح ابو طالب سے منقول ہے: ایک شخص نے کفارہ کے دوماہ کے روزے رکھے، لاعلمی میں اس نے طلوع فجر کے بعد سحری کی، پھر اسے علم ہوگیا کہ سحری کا وقت ختم ہو چکا تھا۔ تو وہ ایک دن کی قضا کرے۔ البتہ اگر دن کو بھول کر کھائے پیئے تو کوئی جرمانہ نہیں ہے۔ کہا گیا ہے کہ: **فاذا لم یعلم فھو کالناسی!**

یعنی اگر اسے علم نہ ہوتا تو وہ بھی ناسی (بھولنے والے) کی طرح ہوتا۔ اور یہ قول قیاسی ہے۔ لیکن حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے دن کو رات سمجھتے ہوئے روزے میں کھالیا تو انہوں نے روزہ قضا کیا تھا۔ [2]

اسی طرح المروزی نے نقل کیا ہے کہ:

ارضِ سواد کا خریدنا جائز ہے بیچنا منع ہے۔ ان سے پوچھا گیا کہ کیسے خریدیں گے؟ کہ جس کی ملکیت ہی ثابت نہیں ہے تو فرمایا: قیاس، بلکہ استحسان کے ذریعے سے کیونکہ اصحاب رسول کا عمل حجت ہے۔ انہوں نے تو مصاحف کے خریدنے کی رخصت دی ہے اور بیچنا مکروہ و ناپسندیدہ قرار دیا ہے اور "**وھذا یشبہ ذالک**" یہ ارضِ سواد بھی اسی سے مشابہ مسئلہ ہے۔

اور ابو طالب سے منقول ہے کہ:

---

[1] المسائل الاصولیۃ من کتاب الروایتین والوجہین، قاضی ابو یعلیٰ حنبلی، تحقیق۔ عبدالکریم محمد الاجسم، مکتبۃ المعارف، الریاض، ص ۴۹، طبع اولیٰ ۱۴۰۵ھ/ ۱۹۸۵ء۔

[2] سنن بیہقی، کتاب الصوم۔

”لا یجوز المرأۃ حتی یاتی علیھا فی بیت زوجھا سنۃ اوتلد، مثل قول عمر“ [1]

یعنی: عورت کے لئے اپنے شوہر کے مال وغیرہ میں تصرف جائز نہیں ہے جب تک کہ وہ اس کی اولاد کی ماں نہ بن جائے یا اس کے گھر میں ایک سال گزار لے جیسا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا قول ہے:

امام کرخی رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے:

”لا یجب تقلیدہ الا فیما لایدرک بالقیاس“ [2]

یعنی: صحابی کا قول اگر مدرک بالقیاس نہ ہو تو اس پر عمل واجب ہے اس خیال سے کہ اس صحابی نے نبی علیہ السلام سے سماعت کی ہوگی۔ اور جھوٹ کی نسبت انکی طرف کرنا گویا پورے دین کو جھٹلانا ہے اور اگر انکا قول مدرک بالقیاس ہے تو خطاء کے احتمال کے سبب وہ ہمارے لئے حجت نہیں ہے۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے:

”لا یقلد احد منھم“ [3]

یعنی: صحابی کا قول مدرک بالقیاس ہو یا نہ ہو ہمارے لئے حجت نہیں ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ قول صحابی کو اگر حجت مانیں تو حِجَج میں تناقض پیدا ہوگا کیونکہ صحابہ نے ایک دوسرے سے اختلاف کیا ہے اور تناقض باطل ہے کیونکہ ایک صحابی کے قول کو دوسرے پر ترجیح نہیں دی جاسکتی۔

ابن الملک لکھتے ہیں:

”وقد اتفق عمل اصحابنا بالتقلید فیما لایعقل بالقیاس“ [4]

یعنی: امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف اور امام محمد اور دیگر اُحناف کا اس بات پر اتفاق ہے کہ صحابی کا غیر قیاسی قول قبول کیا جائے گا اس پر عمل کیا جائے گا۔ مثلاً حضرت عمر رضی اللہ

[1] مصنف ابن ابی شیبہ، کتاب البیوع والاقضیۃ، ص ۴۱۱، جلد نمبر ۶۔

[2] شرح منار الانوار، ص ۲۵۲۔ [3] ایضاً۔

[4] ایضاً۔

عنہ کا حیض کے بارے میں قول ہے ''اقل الحیض ثلثة''حیض کی کم از کم مدت تین دن ہے۔ امام ابوالحسن کرخی کا قول ہے:

''ان الحدیث اذا ورد عن الصحابی مخالفاً لقول أصحابنا فان کان لایصح فی الاصل کفینا مؤنة جوابه'' [۱]

یعنی: بے شک کوئی حدیثِ صحابی اگر ہمارے اُصحاب (اُحناف) کے مخالف وارد ہوئی تو اگر وہ اصولوں کے مطابق صحیح نہیں ہے تو اس کے جواب کافی سارے ہیں۔یعنی قیاس کوقول صحابی پر ترجیح دیں گے۔

دوسرا قول یہ ہے: کہ صحابہ کا قول حجت نہیں ہے۔ اور قیاس قول صحابی پر مقدم ہوگی۔ چنانچہ ابوداؤد کی روایت ہے۔

''لیس أحد الا ویؤخذ من قوله ویدع الا النبی ﷺ'' [۲]

یعنی: نبی ﷺ کو چھوڑ کر کسی اور کے قول سے راہنمائی لینا جائز نہیں ہے۔صرف نبی ﷺ کا قول،فعل اور تقریر حجت ہے کسی اور کی نہیں۔

فقہاء احناف کے ہاں بھی قول تابعی حجت نہیں ہے کہ اس کے بدلے قیاس کو ترک کیا جائے چنانچہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

''ماجآءَ نا عن التابعین زاحمناهم. ولا خلاف أن من لم یدرک عصر الصحابة من التابعین أنه لایعتد بخلافه فی اجماعهم، فأما من أدرک عصر الصحابة من التابعین کالحسن وسعید بن المسیب و النخعی والشعبی رضی الله عنهم فانه یعتد بقوله فی اجماعهم عندنا حتی لایتم اجماعهم مع خلافه'' [۳]

---

[۱] تاسیس النظر،ص ۸۵۔ [۲] المسائل الاصولیۃ،ص ۵۰۔

[۳] اصول السرخسی ص ۱۱۴ ج۔۲ ابوبکر محمد بن احمد بن ابوسہل السرخسی دارالمعارف النعمانیہ، لاہور، مکہ پریس، شارع فاطمہ، لاہور ۱۴۰۱ھ/۱۹۸۱م۔

یعنی: جو قیاس ہمیں تابعی سے ملے گا ہم اسے رد کریں گے۔ اس میں تو کوئی اختلاف ہی نہیں ہے کہ جن تابعین نے عہدِ صحابہ نہیں پایا ہے ان کے اجماع پر عمل نہیں کیا جائیگا اور جن تابعین نے صحابہ کا عہد پایا ہے جیسے حسن، سعید بن المسیب، نخعی اور شعبی رضی اللہ عنہم تو ان کے اجماع کو اپنایا جائیگا۔ یہاں تک کہ ان کے اجماع کے خلاف دوسرا اجماع نہیں ہوسکتا ہے۔

صحابہ کا قیاس الزام حکم کے لئے تھا:

یاد رہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے عبادات، معاملات، طلاق وغیرہ میں جو اجتھاد کیا ہے وہ الزام حکم کے لئے ہے نا کہ مصالحت وصلح کے لئے ہے چنانچہ امام ابوبکر سرخسی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

"ومن قال منهم ان القول بالرأى كان من الصحابة علىٰ طريق التوسط والصلح دون الزام الحكم فهو مكابر جاحد لما هو معلوم ضرورة؛ لأن الذين نقلوا الينا ما احتجوا به من الرأى فى الأحكام قوم عالمون عارفون بالفرق بين القضأ والصلح فلايظن بهم أنهم أطلقوا لفظ القضاء فيما كان طريقه طريق الصلح بأن لم يعرفوا الفرق بينهما أو قصدوا لتلبيس" [1]

یعنی: جو منکرین قیاس یہ کہتے ہیں کہ صحابہ کرام کا قیاس کرنا بطور مصالحت و صلح ہے حکم کے لازم ہونے کیلئے نہیں ہے تو یہ ان کا معاندانہ رویہ ہے اور جھٹلا رہے ہیں۔ یہ بات واضح طور پر معلوم ہے کہ جن لوگوں نے صحابہ کرام کے اجتہادات نقل کر کے ہم تک پہنچائے ہیں وہ قضاء و مصالحت کے درمیان فرق سے خوب واقف تھے۔ یہ تو گمان بھی نہیں کیا جاسکتا کہ انہوں نے قضاء وصلح کے معنی کو نہیں سمجھا اور لفظ قضاء کا اِطلاق صلح پر کر دیا ہے اور یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ انہوں نے تلبیس سے کام لیا ہے۔

---

[1] اصول السرخسی جلد نمبر ۲ ص ۱۳۳ قدیمی کتب خانہ کراچی۔

فصل سوم:

قیاس فقہاء کی نظر میں

کتاب اللہ، سنت رسول اللہ اور اجماع صحابہ سے ثابت شدہ مسائل کو مدنظر رکھتے ہوئے فقہاءِ امت نے قیاس سے متعلق نہایت قیمتی اور گرانقدر اُصول وضع کئے ہیں۔ ان آئمہ مجتہدین وفقہاء نے صحابہ کرام کی آرا وأعمال میں اختلافات کے پیشِ نظر جس صحابی کی رائے و عمل کو قرآن وسنت کے زیادہ موافق ومطابق پایا تو اسے اختیار کرلیا۔ گویا وہ اس معاملے میں قرآنی حکم "فان تنازعتم فی شئ فردوہ الی اللّٰہ والرسول" پرعمل کرتے رہے تھے۔ یہی طریقہ تابعین وتبع تابعین، مجتہدین ومابعد کی آراء کوقبول کرنے میں اختیار کیا گیا تھا۔

سلطنت اسلامیہ کی پھیلتی ہوئی سرحدوں میں نت نئے مسائل پیش آنے لگے جن کے حل کے لئے کتاب وسنت اور اجماع صحابہ کے ساتھ ساتھ مجتہدین کواپنی آراء کا بھی اظہار کرنا پڑا۔ مگر دین کے چشمہ ہدایت کو گدلا ہونے اور ملاوٹ سے بچانے کے لئے انہوں نے اپنی رائے کے اظہار کے لئے بھی کچھ قواعد وضوابط مرتب کر لئے تھے۔ انہی میں سے ایک اہم اصول "قیاس" بھی ہے۔ "قیاس" نے بے شمار ولامحدود مسائل کے حل میں امت کی خوب رہنمائی کی ہے۔ قیاس کے ارکان، شرائط، حکم اور علل وأسباب کیلئے مرتب کردہ اصول کی بنیاد پر کہا جاسکتا ہے کہ اسلامی قانون سازی میں کوئی جاہل یا ظالم کبھی مداخلت نہیں کرسکے گا۔ اسی وجہ سے ہم کہتے ہیں کہ "قیاس" ایک ایسا اصول شریعت ہے کہ جسے کتاب وسنت، صحابہ کرام، آئمہ وفقہاء اور مجتہدینِ امت کی مکمل حمایت حاصل ہے۔ لہٰذا قیاس سے ثابت شدہ مسائل کا حکم اللہ اور اس کے رسول ﷺ کا ہی حکم ہوگا۔ اس پرعمل اللہ ورسول کے حکم کی ہی تعمیل ہوگی۔

جب اسلامی اُحکام میں تدبر وتفکر نے کتاب وسنت کے اسلوب سے ملتے جلتے ہم مثل ومشابہ مسائل کے حل کی راہ ہموار کردی اور جزئی اُحکام میں کارفرما عمومی اصول کا استخراج ہونے لگا تو اسے "الاشباہ والنظائر" یا "الاشباہ والامثال" کا نام دیا گیا جو دراصل "قیاس" ہی کی تعریف ہے۔

چنانچہ امام ابوزہرہ لکھتے ہیں:

”حتی اذا انتقلنا الیٰ عصر التابعین وجدنا الاستنباط یتسع لکثرة الحوادث ولعکوف طائفة من التابعین علی الفتوی کسعید بن المسیب وغیرہ بالمدینة، کعلقمة و ابراھیم النخعی بالعراق، فان ھؤلاءِ کان بین أیدیھم کتاب اللّٰہ و سنت رسول اللّٰہ وفتاوی الصحابة، وکان منھم من ینھج منھاج المصلحة ان لم یکن نص، ومنھم من ینھج منھاج القیاس، فالتغریعات التی کان تفرعھا ابراھیم النخعی وغیرہ من فقھاء العراق کانت تتجه نحو استخراج علل الأقیسة وضبطھا والتفریع علیھا بتطبیق تلک العلل علی الفروع المختلفة، وھنا نجد المناھج تتضح اکثر من ذی قبل، وکلما اختلفت المدارس الفقھیة، کان الاختلاف سیأتی أن تتمیز مناھج الاستنباط فی کل مدرسة“ [1]

یعنی: عہدِ صحابہ کے بعد جب ہم عہدِ تابعین کا مطالعہ کرتے ہیں تو یہ محسوس کرتے ہیں کہ تابعین کے دور میں اجتہاد و استنباط کا دائرہ وسیع ہوگیا ہے۔ ایک تو اس لئے کہ نئے نئے واقعات کی کثرت ہوگئی تھی۔ دوسرا اس لئے بھی کہ ایک جماعت فتویٰ کے لئے گویا وقف ہوگئی تھی۔ مثلاً مدینہ میں سعید بن المسیب وغیرہ عراق میں حضرت علقمہ اور ابراہیم النخعی وغیرہ۔ ان حضرات کے سامنے تین مصادر تھے جو نص کی عدم موجودگی میں مصلحت شرعیہ کی بنیاد پر اُحکام شرعیہ کا استنباط کرتے تھے۔ اور بعض دیگر حضرات قیاس کی راہ اپناتے تھے۔ چنانچہ فقہاء عراق میں سے حضرت ابراہیم النخعی وغیرہ کے اجتہادات کا مطالعہ

---

[1] اصول الفقہ، امام ابوزہرہ، ص ۱۳، دارالفکر العربی قاہرہ، ۱۴۱۷ھ/۱۹۹۷م۔

کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ لوگ قیاس کی علتوں کا استخراج کر کے انہیں منضبط کرتے اور پھر انہیں مختلف جزئیات پر منطبق کرتے تھے۔ لہٰذا اس دور میں استنباط کے اصول وقواعد پہلے سے کہیں زیادہ واضح اور منقح ہو کر سامنے آگئے تھے۔ فقہی اسکولوں کے اندر جتنا اختلاف بڑھتا جاتا تھا اتنا ہی مناھج استنباط الگ الگ نکھر کر سامنے آنے لگے تھے۔

چنانچہ امام ابراہیم النخعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

"ما کل نسأل عنه نحفظه، ولکننا نعرف الشئ بالشئ ونقیس الشئ بالشئ". وفی روایة أُخری قیل له: "أکل ما تفتی به الناس سمعته؟ قال: لا ولکن بعضه سمعته وقست مالم أسمع علی ماسمعت" [1]

یعنی: ہم نے جو کچھ بھی صحابہ کرام سے پوچھا وہ سب کا حفظ نہیں کیا تھا بلکہ ہم ایک شئ سے دوسری شئ کو پہچانتے ہیں اور ایک شئ کو دوسری شئ پر قیاس کرتے ہیں اور ایک دوسری روایت ہے کہ اُن سے کہا گیا: آپ لوگوں کو جو فتاوے دیتے ہیں یہ سب آپ نے صحابہ سے سنے ہوئے ہیں؟ تو انہوں نے فرمایا: نہیں، البتہ بعض سنے ہوئے ہیں اور میں قیاس کرتا ہوں اس کو کہ جسے نہیں سنا ہے اس پر کہ جسے میں نے سنا ہے۔

امام شعبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

"انا نأخذ فی زکاۃ البقر فیما زاد علی الاربعین بالمقائیس" [2]

یعنی: ہم گائے کی زکوٰۃ میں جو چالیس سے زائد گایوں میں زکوٰۃ وصول کرتے ہیں وہ قیاس کے ذریعے کرتے ہیں۔

---

[1] جامع بیان العلم وفضلہ، حافظ ابو عمر یوسف بن عبدالبر قرطبی، المحقق: ابوالأشبال الذہیری، دارا بن الجوزی، الدمام، ۱۴۱۴ھ/ ۱۹۹۴م۔ص۲۔ج۔۲۔

[2] جامع بیان العلم، ص۸۲، ج۲۔

ابن قیم لکھتے ہیں:

"مدارُ الاستدلال جميعه على التسوية بين المتماثلين والفرق بين المختلفين، ولو جاز التفرقة بين المتماثلين تفرق الاستدلال وغلقت ابوابه" [1]

یعنی: استدلال تو مدار ہی ہم مثل اشیاء میں برابری اور مختلف اشیاء میں فرق ہے۔ اور اگر ہم مثل اشیاء میں فرق کو جائز مان لیا جائے تو استدلال میں فرق آ جائے گا اور اسکا دروازہ ہی بند ہو جائے گا۔

اس سے معلوم ہوا کہ ہم مثل چیزوں میں حکم بھی ایک ہی ہوگا اور مختلف اشیاء میں حکم بھی مختلف ہوگا اگر ہم مثل چیزوں میں بھی حکم لگاتے ہوئے ہم نے فرق کیا تو نہ صرف طریقۂ استدلال میں فرق آئے گا بلکہ قیاس کا دروازہ ہی بند ہو جائے گا۔

خلافت اندلس میں ایک خلیفہ نے رمضان المبارک کے روزے کے دوران جماع کر لیا اور ایک فقیہہ سے کفارہ پوچھا! تو اس نے جواب دیا کہ: "ساٹھ روزے کفارہ ہے"۔ جبکہ نص حدیث موجود ہے کہ "وہ غلام آزاد کرے اگر غلام نہ ہوں تو پھر ساٹھ روزے رکھے" مگر فقیہہ نے نص کی موجودگی میں مصلحت کے پیش نظر قیاساً ساٹھ روزے کفارہ بتایا۔ کیونکہ خلیفہ کے پاس غلام بہت تھے لہٰذا اس بہانے سے اسے دائمی افطار کی اجازت مل جاتی کہ وہ خلیفہ ہر روزے کے بدلے ایک غلام آزاد کرتا رہتا اور رمضان المبارک کے روزوں سے بچتا رہتا۔ لہٰذا فقیہہ نے قیاس کرتے ہوئے ساٹھ روزے کفارہ کو مقدم کر کے گویا اسے جرم کا احساس دلایا ہے۔ اگرچہ دیگر فقہا نے اس کے قیاس کو قبول نہیں کیا ہے لیکن اس کا قیاس مبنی برعلت ہے اور صحیح ہے۔ [2]

امام محمد ابوزھرہ لکھتے ہیں کہ فقہاء کے قیاس پر تین مناھج ہیں:

۱۔ جمہور فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ جہاں بھی کتاب وسنت، اجماع صحابہ یا قول صحابہ سے کوئی دلیل نہ ملے تو اسراف وتجاوز سے بچتے ہوئے قیاس سے کام لینا چاہئے کیونکہ قیاس بھی حجت شرعیہ ہے۔

---

[1] اصول فقہ، ابوزہرہ، ص ۲۰۶۔ [2] اصول فقہ، ابوزہرہ، ص ۲۲۰۔

۲۔ داؤد ظاہری، ابن حزم اندلسی، شیعہ امامیہ معتزلہ، ابراہیم بن سیار، نظام اور دیگر اہل ظواہر قیاس کا مطلقاً انکار کرتے ہیں۔نصوص کی تعلیل کو منع کرتے ہوئے ظاہری الفاظ سے ہی حکم ثابت کرتے ہیں۔ظاہری الفاظ پر ہی عقل ونظر کے منجمد رہنے سے مقاصد کو سمجھنے کی صلاحتیں نہایت تنگ ہیں جو الفاظ کے معنی ومفہوم کی وسعت کو پار کرنے سے عاجز ہیں۔

۳۔ بعض فقہاء نے قیاس کو خوب وسعت دی ہے۔اور ان تمام چیزوں کو ایک ہی حکم میں جمع کردیا ہے جو علت میں مشترک ہیں۔ بلکہ بعض دفعہ قیاس کو اتنا طاقتور کردیتے ہیں کہ کتاب وسنت کے بعض عمومی اُحکام کی تخصیص بھی کردیتے ہیں۔ [۱]

اب ہم فقہاء کرام کا قیاس کے حوالے سے مؤقف ترتیب سے پیش کرتے ہیں:

(الف) اُحناف کا مؤقف:

امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی ولادت ۸۰ھ/ ۶۹۹ م اور وفات ۱۵۰ھ/ ۷۶۷ م میں ہوئی۔آپ نے چار اُصحاب رسول کا زمانہ پایا ہے۔حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ بصرہ میں، حضرت عبداللہ بن اُبی اُوفی ارضی اللہ عنہ کوفہ میں، حضرت سہل بن سعد الساعدی رضی اللہ عنہ مدینہ میں اور حضرت ابوطفیل عامر بن واثلہ رضی اللہ عنہ مکہ میں حیات تھے البتہ آپ کی ملاقات ثابت نہیں ہے۔صرف ۱۷ سترہ روایات صحابہ کے ذریعے آپ تک پہنچی ہیں۔ [۲]

جبکہ علامہ ابن خلدون لکھتے ہیں:

حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے صحابہ کی زیارت کی ہے آپ تابعی ہیں اور آپ نے صحابہ کرام سے ۵۰۰ اُحادیث، بعض کے ہاں ۶۶۶ اُحادیث بعض کے نزدیک ۷۰۰ اُحادیث بعض کے نزدیک ۱۰۰۰ اُحادیث اور بعض کے نزدیک آپ کی صحابہ سے روایت کردہ اُحادیث کی تعداد ۱۷۰۰ ہے۔ [۳]

اور یہی بات درست ہے کہ آپ تابعی ہیں۔

---

[۱] اصول فقہ، ابوزہرہ، ص ۲۰۶۔ [۲] القصول فی الاصول، ص ۶۔۷۔

[۳] مقدمہ ابن خلدون، ص ۳۸۸۔۳۸۹، حاشیہ۔

فقہ حنفی کی بنیاد عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے فتاویٰ، حضرت علی رضی اللہ عنہ کے قانونی فیصلے اور فتاوے، قاضی شریح اور کوفہ کے دیگر قاضیوں کے فیصلے ہیں۔ البتہ آ ثار اہل مدینہ بھی اُحناف کے ہاں حجت ہیں۔ [1]

فقہاء اُحناف نے مخالف قیاس اُحکام کی چار قسمیں بیان کی ہیں اور ان پر قیاس کرنا منع کرتے ہیں۔

۱۔ ایسے اُحکام جن میں کسی فرد یا جماعت کی تخصیص پائی جائے۔ مثلاً نبی ﷺ کے حق میں تعداد اُزواج کا مسئلہ۔

۲۔ اُمور تعبدیہ کہ جن کا غیر معقول وغیر معلل ہونا ان کی ذات کے اعتبار سے ثابت ہوجائے۔ اگرچہ ان کے اُغراض ومقاصد، اعلی و بلند ہی کیوں نہ ہوں۔

۳۔ ایسے اُحکام کہ جن میں حکم عام سے رخصت ثابت ہوچکی ہو۔ حکم چونکہ اپنی قوت سے ہی نافذ ومعارض ہوتا ہے اور قیاس حکم عام کی قوت کا مقابلہ نہیں کرسکتا لہٰذا قیاساً اس سے عزیمت کو ثابت نہیں کیا جاسکتا۔

۴۔ عام قاعدہ سے مستثنیٰ اُحکام

اگر یہ استثنا بذاتہ ہے تو اس پر قیاس کرنا جائز نہیں ہے اور اگر یہ استثنا قیاساً ہوا ہے تو علت ثابت ہوجائے گی اور یہ دو قیاسیں جمع ہوجائیں گی۔ اور فقیہہ ان دونوں میں سے قوت والی تاثیر کو واضح کرتا ہے اور اگر قیاس ضعیف اور قیاس قوی معارض ہوں تو فقہاء اُحناف اسے استحسان کہتے ہیں۔ [2]

اُحناف عقوبات مقدرہ میں قیاس کو جائز نہیں سمجھتے لہٰذا وہ (سَبّ) گالی اور (طعن) طعنے دینے کو (قذف) تہمت اور زنا پر قیاس نہیں کرتے ہیں۔ بلکہ ان جرائم کے لئے وہ قیاساً سزا تجویز کرتے ہیں جو تعزیر کہلاتی ہے۔ چنانچہ امام ابن ہمام الدین الاسکندری الحنفی لکھتے ہیں:

”الحنفية، لاتثبت به الحدود لاشتمالها على تقديراتٍ

---

[1] حجۃ اللہ البالغہ، ص ۳۲۸، ج ۱، کراتشی۔ [2] اصول فقہ، ابوزہرہ، ص ۲۱۹۔

لاتعقل، وما یعقل کالقطع فی الشبهة. قالوا: أدلة القیاس معمة" [1]

یعنی: اُحناف قیاس کے ذریعے حدود ثابت نہیں کرتے غیر معقول ہونے کی وجہ سے اور جو معقول ہو جیسے شبہہ میں ہاتھ کاٹنا تو وہ کہتے ہیں کہ قیاس ایک معمہ ہے۔

اس پر اُحناف کے دلائل یہ ہیں:

۱۔ حدود وعقوبات مقدرہ ہیں اور مقدرات شرعیہ میں قیاس کا داخل ہونا منع ہے۔ مثلاً حد قذف ۸۰ کوڑے ہے اس پر قیاس جائز نہیں ہے کیونکہ شرعاً یہ بیان ہو چکا ہے۔

۲۔ قیاس کی بنیاد علت ہے۔ اصل (سابق مسئلہ) کے ثابت شدہ اوصاف میں سے علت کو ممیّز کرنا ظن وتخمین سے ہی ممکن ہے۔ اور ظن میں شبہ ہوتا ہے۔ نبی علیہ السلام کا فرمان ہے:

"اِدرء وا الحدود بالشبهات ما استطعتم"

یعنی: جہاں تک ممکن ہو حدود کو شبہات سے دور رکھو' لہٰذا قیاس سے حدود ثابت نہیں ہوسکتی ہیں۔

۳۔ قیاس تو خود کسی رائے واجتہاد کا نتیجہ ہے جو اللہ کے حقوق کے دائرے میں داخل نہیں ہوسکتی ہے۔ چونکہ حدود حقوق الٰہیہ میں شامل ہیں لہٰذا رائے اور قیاس کے ذریعے اس میں داخلہ ممنوع ہے۔ اس لئے کہ قیاس سے نیا حکم تو ثابت کیا جاسکتا ہے مگر پہلے سے موجود قوانین میں قیاس کے ذریعے وسعت نہیں لائی جاسکتی ہے۔ [2]

سہل بن مزاحم کہتے ہیں:

امام اُبوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ مسائل کے حل کے لئے قیاس کرتے ہیں۔ لیکن پہلے متفق علیہ حدیث مشہور کی سند نبی ﷺ تک پہنچاتے ہیں پھر قیاس کرتے ہیں۔ جہاں قیاس میں کوئی

---

[1] التحریر فی اصول الفقہ ص ۴۹۰ کمال الدین محمد بن عبدالواحد بن عبدالحمید بن مسعود الیواسی متوفی ۸۶۱ھ، مطبع مصطفیٰ البابی الحلبی واولادہ، مصر۔

[2] اصول فقہ، ابوزہرہ، ص ۲۴۳۔

خامی یا نقص نظر آتا تھا تو استحسان پر فیصلہ کرتے تھے۔ اگر استحسان سے بھی مسئلہ حل ہوتا ہوا نظر نہ آتا تو پھر مسلمانوں کے عمل کی طرف رجوع فرماتے تھے۔ [1]

امام بدرالدین زرکشی متوفی ۷۹۴ھ لکھتے ہیں:

”حکی ابن حزم عن أبی حنیفة أن الخبر المرسل والضعیف أولیٰ من القیاس ولایحل القیاس مع وجوده“ بدرالدین محمد بن بہادر بن عبداللہ شافعی۔ [2]

یعنی: ابن حزم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا قول نقل کرتے ہیں کہ حدیث مرسل اور حدیث ضعیف بھی قیاس سے اولیٰ ہیں اور انکی موجودگی میں قیاس کرنا حلال نہیں ہے۔

امام ابوزہرہ لکھتے ہیں:

”فنجد ابا حنیفة، مثلا یجد منهاج استنباطه بالکتاب، فالسنة، ففتاوی الصحابة یاخذما یجمعون علیه، وما یختلفون فیه یتخیر من آرائهم ولایخرج عنها ولا یاخذ برأی التابعین لانهم رجال مثله، وتجدهُ یسیر فی القیاس والاستحسان علی منهاج بین، حتی لقد یقول عنه تلمیذه محمد بن الحسن الشیبانی، کان أصحابه ینازعونه فی القیاس فاذا قال: استحسن لم یلحق به احد“ [3]

یعنی: امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مصادر استنباط کی ترتیب اس طرح تھی۔ پہلے قرآن، پھر حدیث پھر صحابہ کرام کے فتاوے، اگر صحابہ کرام کے درمیان کسی مسئلہ میں اختلاف ہوتا تو کسی بھی ایک صحابی

---

[1] تاریخ فقہ اسلامی مترجم شیخ محمد الخضری بک، ص ۳۰۱۔

[2] البحر المحیط، ص ۳۴، جز ۵، وزارۃ الاوقاف والشؤن الاسلامیہ کویت، طبع ثانی، ۱۴۱۳ھ/ ۱۹۹۳ء۔

[3] اصول فقہ، امام ابوزہرہ، ص ۱۳۔

کی رائے (قیاس) کوضرور اختیار کرتے تھے ۔ سب سے الگ اپنی رائے کا اظہار نہ کرتے تھے۔ البتہ تابعین کے اُقوال کواس بنا پر ترک فرمادیتے تھے۔ کہ وہ آپ ہی کے ہم مرتبہ لوگ تھے۔ قیاس اور استحسان کے باب میں آپ کا ایک واضح طریقہ کار تھا۔ آپ کے خاص شاگرد امام محمد فرماتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ کے شاگرد قیاس کے بارے میں کھل کر آپ سے بحث ومباحثہ کرتے تھے لیکن جب آپ دلیل واحسان پیش کرتے تو سب لوگ خاموش ہوجاتے۔

ڈاکٹر فاروق حسن لکھتے ہیں:

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اپنے زمانے کے امام القیاسیین تھے جونص قرآنی وسنت اور آثار صحابہ کے اندرغور وفکر سے اسباب وعلل تلاش کرکے مسائل کا حل نکال لیتے تھے۔ اُحکام میں عموم پیدا کرتے اوران کے تلازم کوبھی دور کرتے تھے۔علل ونصوص میں عارضہ کی صورت میں ایسی عادلانہ تطبیق کرتے کہ نصوص سے بھی قریب رہیں اور قیاس کوبھی ترک نہ کریں۔کسی مسئلہ میں اگر قیاس کی راہ نہ پاتے تو استحسان پر عمل کرتے تھے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے خودتو اصول فقہ واجتہاد یا اصول قیاس واستنباط مدون نہیں فرمائے تھے۔مگر فقہا ومجتہدین اُحناف کے مدون کردہ اکثر اصول آپ ہی کے بیان کردہ فروع اور اختیار کردہ ضوابط میں ربط کا ہی ثمرہ ہیں۔ چنانچہ فخر الاسلام بزدوی کے بیان کردہ احکام وعلل اورضوابط قیاس امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اورآپ کے اُصحاب کی اصل تصویر ہیں۔ [1]

چنانچہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے شاگرد امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۸۲ھ قرآنی آیات، اُحادیث نبویہ اور صحابہ کے فتاویٰ کے علاوہ احادیث وآثار سے بھی علل و اُسباب کا استنباط کرتے ہیں۔اور قیاس ورائے میں صحابہ سے بھی اختلاف کرتے ہیں اوران اختلافات کو نہ صرف علل پرمبنی قرار دیتے ہیں۔ بلکہ اپنے قیاس پرفرضی اعتراض کے ذریعے جوابات بھی دیتے ہیں۔قیاس واحسان کی وجہ بھی بیان کرتے ہیں۔ [2]

---

[1] فن اصول فقہ کی تاریخ، ص۱۴۶۔ [2] ایضاً۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے اصولِ استنباط:

۱۔ القرآن

۲۔ **سنة النبوية الصحيحه**

۳۔ اجماع الصحابۃ

۴۔ **التخيير باجتهاده ما كان أقرب الىٰ كتاب اللّٰه من أقوال الصحابة عند اختلافهم**

۵۔ **الاجتهاد بالقياس والاستحسان والعرف**

۶۔ خبر واحد کے قبول کے لئے شرائط عائد کرتے ہیں کہ وہ:

i۔ ایسے مسائل کے متعلق نہ ہوں جن کا وقوع کثیر ہے۔ اگر کثیر الوقوع مسائل کے بارے میں ہو تو ضروری ہے کہ اسے کثیر تعداد روایت کرے۔

ii۔ خبر واحد کا راوی اس پر عمل کرتا ہو اس کا عمل حدیث واحد کے خلاف نہ ہو۔

iii۔ خبر واحد قیاس کے خلاف نہ ہو۔ [1]

حضرت خطیب بغدادی رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے شاگرد امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے فرمایا:

> **"يا يعقوب، أنظر الىٰ قولنا من أين أخذناه؟ فأنا بشر، نقول القول اليوم ونرجع عنه غداً" ويقول مزيداً "اُتر كوا قولي لكتاب الله، وسنة رسولِ الله، ولقول الصحابة"** [2]
>
> یعنی: اے یعقوب! ہماری بات میں غور کرلیا کرو کہ ہم نے کہاں سے یہ بات لی ہے۔ کیونکہ ہم انسان ہیں آج کوئی بات کہہ دیتے ہیں تو صبح اس سے رجوع کر لیتے ہیں اور مزید فرمایا کہ: اللہ کی کتاب، رسول اللہ ﷺ کی سنت اور قول صحابہ کے مقابل میرے قول کو ترک کردیا کرو۔

---

[1] الوجیز فی اصول الفقہ، ڈاکٹر عوض احمد ادریس، ص۱۹۴۔

[2] الفتح المبین، ص۲۴، ج۱۔

(ب) شافعیہ کا مؤقف :

امام محمد بن ادریس شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک وہ سزائیں یا عقوبات جو قرآن و سنت سے ثابت ہیں ان کی حد بھی مقرر شدہ ہے۔ ان میں بھی قیاس کرنا جائز ہے۔ لہٰذا وہ لواطت کو زنا پر قیاس کرتے ہوئے لوطی کے لئے زانی کی سزا کا حکم لگاتے ہیں۔

کفارۂ قتل میں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ قتل عمد کو بھی قتل خطا پر قیاس کرتے ہیں۔ لیکن بعض اسے قیاس نہیں بلکہ دلالۃ النص سے ثابت کرتے ہیں۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا کہنا ہے کہ قیاس ادلہ شرعیہ میں سے ہے لہٰذا جیسے کتاب وسنت سے حدود ثابت ہوتی ہیں ایسے ہی قیاس سے بھی حدود ثابت ہونا چاہئیں۔ اس لئے کہ جن دلائل سے قیاس ثابت ہوتی ہے وہ موقع بموقع بدلتے رہتے ہیں۔ لہٰذا ہر جگہ قیاس کا استعمال درست ہے۔ سوائے اس کے کہ کوئی مانع آ جائے۔ [1]

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ قیاس کو حدود و مقدرات میں بھی جاری کرتے ہیں لیکن نص قرآنی اور حدیث رسول ﷺ کے ہوتے ہوئے قیاس کی طرف بالکل التفات نہیں کرتے ہیں چنانچہ وہ کہتے ہیں:

”لایجوز القیاس مع نص القرآن أو خبرٍ مسند صحیح. وأما عند عدمهما فان القیاس واجب فی کلِ حکمٍ“ [2]

یعنی: نص قرآنی اور خبر صحیح کی موجودگی میں قیاس جائز نہیں ہے اور اگر یہ دونوں نہ ہوں تو ہر حکم میں قیاس واجب ہے۔

شیخ عبداللہ مصطفیٰ المراغی امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا قول نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”مامن احد الا وتذهب عنه سنة لرسول الله، فمهما قلت من قول، أو أصلت من أصل فیه عن رسول الله ﷺ خلاف ماقلت. فالقول ماقاله رسول الله ﷺ، وهو قولی“

ویقول مزیداً:

---

[1] اصول فقہ، ابوزہرہ، ص۲۴۲۔ [2] البحر المحیط، ص۳۴، جز۵۔

"اِذا صح الحدیث فھو مذھبی، واضربوا بقولی عرض الحائط" [1]

[3] یعنی: تم میں سے جس کسی کو بھی میرے قول یا اُصول کے خلاف سنت رسول ﷺ یا قول رسول ﷺ ملے تو پھر قول وہی ہے جو رسول اللہ ﷺ کا قول ہے۔

وہ مزید کہتے ہیں:

جب صحیح حدیث موجود ہو تو وہی میرا مذہب ہے اور میرے قول کو دور کہیں حائط میں پھینک دو۔

ڈاکٹر فاروق حسن لکھتے ہیں:

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے فقہ مدینہ، فقہ مکہ اور فقہ عراق کے امتزاج سے کچھ اُصول وضع کئے تھے۔ اور حافظ وفقیہہ عبدالرحمٰن بن مہدی متوفی ۱۹۸ھ کی درخواست پر اپنے خاص شاگرد ربیع بن سلیمان کو لکھوا دیئے تھے۔ ان کے مرتب کردہ اس مجموعہ کا نام "الرسالہ" ہے۔ جو نہایت مشہور ہے اور ان کی کتاب "الام" کے مقدمہ کی حیثیت رکھتا ہے۔ [2]

چنانچہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے اصول استنباط مندرجہ ذیل ہیں:

۱۔ کتاب اللہ
۲۔ سنت رسول ﷺ
۳۔ اجماع
۴۔ قولِ صحابہ
۵۔ قیاس
۶۔ عرف

استحسان اور مصالح مرسلہ کو امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نہیں مانتے تھے۔ [3]

(ج) مالکیہ کا مؤقف:

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ عظیم محدث اور بلند پایہ فقیہہ تھے۔ اجتہاد اور قیاس ورائے کے اظہار میں آپ وسیع مہارت رکھتے تھے۔ چنانچہ امام ابوزہرہ لکھتے ہیں:

---

[1] الفتح المبین، ص۲۴۔
[2] فن اصول فقہ کی تاریخ، ص ۱۳۵۔
[3] الوجیز فی اصول الفقہ، عوض احمد، ص ۱۹۹۔

”وانہ لم یقتصر علی الاحادیث یرویھا ویستنبط منھا، بل یذکراقضیۃ الصحابۃ، ویحکم بمقتضاھا، ویختار من بینھا ما یراہ انسب، وأصلح فی المسئلۃ التی یستفتی فیھا، ویذکر الامرالمجتمع علیہ فی المدینۃ، وتشیر الی أحکام القضاۃ بھا، ویقیس مالم یجدلہ حکما علی ما علم من أقضیۃ الصحابۃ“ [1]

یعنی: امام مالک رحمۃ اللہ علیہ استنباط کیلئے صرف احادیث کی روایتوں پر ہی انحصار نہیں کرتے تھے بلکہ صحابہ نے جو فیصلے کیئے ہیں ان کے مطابق حکم لگاتے ہیں۔ اوران میں سے وہ رائے پسند کرتے ہیں جوان کے نزدیک زیادہ مناسب ہواوراس مسئلہ میں مصالح سے زیادہ قریب ہو۔ پھراس سلسلہ میں اجماع مدینہ کا ذکر کرتے ہیں اور وہاں کے قاضیوں کے فیصلوں کی طرف بھی اشارہ کرتے ہیں۔ اور جس مسئلہ میں صحابہ کے فیصلوں کا علم نہیں ہوتا ہے تو پھر قیاس کرتے ہیں۔

مثلاً کسی عورت کوشوہر نے طلاق دی اور بیوی کوعلم تھا۔ پھراس کے شوہر نے عدت کے اندراندر رجوع کرلیا مگر بیوی کوعلم نہ تھا اوراس نے نکاح کرلیا۔ تو اس صورت مسئلہ کوامام مالک رحمۃ اللہ علیہ مفقود الخبر کے حال پر قیاس کرتے ہیں اورعورت کے اس نکاح ثانی کو برقرار رکھتے ہیں۔

حضرت معن بن عیسیٰ، امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا یہ قول نقل کرتے ہیں:

”انما اَنا بشر أخطئ وأصیبُ، فانظروا فی رأیی، فکل ماوافق الکتاب والسنۃ فخذوہ، وکل مالم یوافق الکتاب والسنۃ فاترکوہ“ [2]

---

[1] مالک وحیات وعصر، آراؤہ وفقہہ محمد ابوزہرہ، ص۲۲۴ قاھرہ، مکتبۃ الانجلو المصریہ طبع ثانیہ، سند ندارد۔

[2] الفتح المبین، ص۲۳، ج۱۔

یعنی: بے شک میں آدمی ہوں خطا بھی کرتا ہوں اور صحیح بھی کہتا ہوں، تم لوگ میری رائے میں غور کرلیا کرو، تو جو میری رائے کتاب وسنت سے موافق ہو وہ لے لیا کرو اور جو میری بات کتاب وسنت کے مطابق نہ ہو چھوڑ دیا کرو۔

اس سے معلوم ہوا کہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ قیاس کے اظہار میں نہایت ماہر ہونے کے ساتھ ساتھ نہایت محتاط بھی تھے۔ اور یہ کہ قیاس سے ثابت شدہ مسئلہ دراصل کتاب وسنت سے ہی ثابت شدہ ہوتا ہے۔ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک قیاس نہایت اہم مصدر شریعت ہے جو ان کے خیال میں خبر واحد، مسند اور مرسل حدیث سے اولیٰ و بہتر ہے۔ چنانچہ ابوالفرج القاضی اور أبوبکر الأبہری دونوں مالکی ہیں وہ کہتے ہیں:

"القیاس أولیٰ من خبر الواحد المسند والمرسل" [1]

یعنی: قیاس خبر واحد، مسند اور مرسل سے اولیٰ ہے۔

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا ایک واضح اصولی موقف تھا۔ وہ اہل مدینہ کے عمل کو حجت قرار دیتے ہیں۔ روایت حدیث میں شرائط لگاتے ہیں اور بعض روایات کو رد کرتے ہیں اور بعض روایات کے مقابلے میں قیاس کو ترجیح دیتے ہیں۔ چنانچہ امام ابوزھرہ لکھتے ہیں:

"ومالک رضی اللّٰہ عنہ، کان یسیر علی منھاج اصول واضح، فی احتجاجہ، بعمل اھل المدینة، وتصریحہ بذالک فی کتبہ و رسائلہ، وفی اشتراطہ ما اشترط فی روایة الحدیث، وفی نقدہ للاحادیث نقد الصیر فی الماھر، وفی ردہ لبعض الآثار المنسوبة للنبی ﷺ لمخالفة المنصوص علیہ فی القرآن اوالمقرر المعروف من قواعد الدین، کردہ خبر "اِذا ولغ الکب فی اناء احد کم غسلہ سبعا" وکردہ خبر خیار المجلس، وکردہ خبر اداء الصدقة عن المتوفی" [2]

---

[1] البحر المحیط، ص۳۴، جز۵۔ [2] اصول فقہ، امام ابوزہرہ، ص۲۳۔

یعنی: امام مالک نے بھی ایک واضح اصولی نہج اپنایا ہے۔اہل مدینہ کے عمل کو آپ نے حجت قرار دیا ہے۔اپنی کتابوں اور رسائل میں اس کی صراحت کی ہے۔ روایت حدیث کے سلسلے میں مخصوص شرائط لگائی ہیں۔ایک ماہر صراف کی طرح آپ نے روایتوں کو پرکھا اور نبی علیہ السلام سے منسوب بعض روایتوں کو نص قرآنی یا دین کے کسی معروف بنیادی قاعدے سے متعارض ہونے کی وجہ سے رد کر دیا۔

چنانچہ آپ نے حدیث

"اِذا ولغ الکلب فی اناء احد کم غسله سبعا"

ترجمہ: جب کوئی کتا تم میں سے کسی کے برتن میں منہ ڈال دے تو اُسے وہ سات بار دھوئے۔

اور اسی طرح خیار مجلس والی حدیث اور میت کی طرف سے اداءِ صدقہ والی احادیث کو اسی لئے رد کر دیا ہے۔

اس طرح امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے اصول اجتہاد مندرجہ ذیل قرار پاتے ہیں۔

۱۔ کتاب اللہ	۲۔ سنت رسول ﷺ
۳۔ اجماع صحابہ	۴۔ عمل اہل مدینہ
۵۔ قیاس	۶۔ مصالح مرسلہ
۷۔ عرف	۸۔ سد الذرائع۔[۱]

(د) حنابلہ کا مؤقف:

امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ قیاس کا انکار تو نہیں کرتے البتہ قیاس کو کسی شدید ضرورت ہی کے تحت استعمال کرتے ہیں۔ پھر جب کبھی اجتہاد، استنباط اور قیاس ورائے کے اظہار کا موقعہ آیا تو پھر استصحاب، مصالح مرسلہ اور استحسان سے بھی کام لیا ہے۔آپ کا قیاس

---

[۱] الوجیز فی اصول الفقہ، عوض احمد، ص ۱۹۷۔

اُخبار و آثار کے گرد ہی گھومتا نظر آتا ہے۔ اجماع اگر واقع ہو چکا ہو اور معین ہو تو اُسے حجت مانتے ہیں مگر اس کو صحابہ کرام کے فتاویٰ میں شامل سمجھتے ہیں گویا آپ قیاس کے استعمال میں نہایت محتاط تھے۔ مگر بے نیاز نہ تھے چنانچہ امام ابو زھرہ لکھتے ہیں:

روی الخلال عن احمد. سألت الشافعی عن القیاس فقال: ”انما یصار الیه عند الضرورة أوھذا معناهُ“ [1]

یعنی: خلال کی روایت حضرت امام احمد رحمۃ اللہ علیہ سے ہے کہ انہوں نے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ سے قیاس کے متعلق پوچھا تو انہوں نے فرمایا: ”ضرورت کے وقت اس سے کام لیا جاسکتا ہے۔“

چنانچہ امام ابن قیم جوزی لکھتے ہیں کہ:

یعنی امام احمد بن حنبل نصوص، صحابہ کے فتاویٰ، اختلاف صحابہ کی صورت میں کسی ایک کا قول اختیار کرتے، حدیث مرسل اور حدیث ضعیف اور پھر پانچویں نمبر پر قیاس پر اعتماد کرتے ہیں۔ اور اگر زیر بحث مسئلہ میں کوئی دلیل اس کے خلاف نہ ہو تو مرسل اور ضعیف حدیث کو قیاس پر ترجیح دیتے ہیں البتہ باطل اور منکر حدیث جسکا کوئی راوی قابل حجت ہی نہ ہو اس پر قیاس کو ترجیح دیتے ہیں۔ مگر قیاس کا استعمال خاص ضرورت ہی کے تحت کرتے ہیں۔ [2]

فقہ حنبلی میں قیاس کی اہمیت کو امام ابو زہرہ یوں بیان کرتے ہیں:

امام احمد کے قیاس سے کام لینے کی وجہ سے فقہ حنبلی میں قیاس کو خاص مقام حاصل ہے۔ بلکہ حنبلی فقہاء امام احمد سے بھی زیادہ قیاس سے کام لینے کے عادی رہے ہیں۔ اور سچی بات یہ ہے اس پر انہیں زمانے کی ضروریات نے مجبور کر دیا تھا۔ لوگوں کے مسائل و حوادث نت نئی شکل اختیار کرنے لگے اور فقہاء حنابلہ مجبور ہوگئے کہ صحابہ کرام کے فتاویٰ اور منصوص اُحکام پر قیاس کرتے ہوئے فتویٰ دیں۔ اور مجبوراً اپنے امام کے اُقوال سے بھی تخریج کریں۔ بغیر قیاس کے ایسا ممکن نہیں تھا۔ اسی لئے وہ اس راہ پر چلتے گئے اور پھر اجتہاد و استنباط کے

---

[1] ابن حنبل، ابو زہرہ، ص ۲۷۳۔

[2] اعلام الموقعین، ص ۳۵-۳۶، دار الکتب العلمیہ، بیروت، طبع اولی، ۱۴۲۵ھ/ ۲۰۰۴م۔

ساتھ ساتھ اجتہاد بالرائے کی دیگر صورتوں، مثلاً استصحاب، مصالح مرسلہ اور استحسان وغیرہ سے بھی کام لیا ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ علماء حنابلہ نے اصول فقہ کے سلسلے میں کئی بلند پایہ اور مفید کتب لکھی ہیں۔

ان میں علی بن محمد بن عقیل البغدادی متوفی ۵۱۳ھ ابو یعلی محمد بن الحسن الفرأ متوفی ۴۵۸ کے شاگرد ابن قیم خاص طور سے قابل ذکر ہیں۔ انہوں نے اصول فقہ کے قواعد مرتب کئے، توضیح وتشریح کی اور قیاس پر بھی قلم اٹھایا ہے۔ جبکہ ابن تیمیہ اور ابن قیم نے فقہ اسلامی کی اس شاخ ''قیاس'' پر تفصیل وتکمیل کے ساتھ بحث کی ہے۔ [1]

شیخ شہاب الدین أبو شامہ نے اپنی کتاب ''الجہر بالبسملہ'' میں قاضی ابن العربی سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے سفرِ عراق میں ابوالوفا بن عقیل سے سنا ہے وہ کہتے ہیں:

> ''مذهب أحمد أن ضعيف الأثر خير من قوى النظر قال ابن العربي: وهذه وهلة من احمد تليق بمنصبه، فان ضعيف الأثر لايحتج به مطلقاً'' [2]

> یعنی: امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب یہ ہے کہ ضعیف اُثر بھی قوی قسم کے اجتہاد و قیاس سے بہتر ہے۔ ابن العربی کہتے ہیں کہ: اس بات میں امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کی گھبراہٹ وخوف جھلک رہا ہے۔ اور یہ غلط ہے اور انکے منصب کے لائق نہیں ہے۔ کیونکہ ضعیف اُثر تو مطلقاً حجت ہی نہیں ہے۔ کجا یہ کہ وہ اجتہاد و قیاس سے بہتر ہو۔

امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ کے اصول اجتہاد مندرجہ ذیل ہیں:

۱۔ کتاب اللہ

۲۔ سنت ثابتہ عن رسول اللہ ﷺ

۳۔ فتاویٰ صحابہ جو کہ رسول ﷺ سے منقول ہوں صحابہ کے اتفاق کو اجماع سمجھ کر اعتبار نہیں کرتے ہیں۔

---

[1] ابن حنبل، ابوزہرہ، ص ۱۹۹۔۲۰۰۔ [2] البحر المحیط، ص ۳۴، جز ۵۔

۴۔ صحابہ کے فتاویٰ میں اختلاف کے وقت جو کتاب وسنت سے زیادہ قریب ہو
۵۔ حدیث مرسل اور حدیث ضعیف
۶۔ ضرورت کے تحت قیاس مگر حدیث ضعیف اور حدیث مرسل بھی قیاس پر مقدم ہے
۷۔ استصلاح (صحابہ کے وہ فتاویٰ جو کسی مصلحت کے تحت تھے
۸۔ سدالذرائع [۱]

ابوسلیمان بن داؤد بن علی کے اصول اجتہاد:

۱۔ کتاب اللہ۔
۲۔ سنت جو عن اللہ وصح عنہ، نقل الثقاۃ اور تواتر ہو۔
۳۔ اجماع (جمیع علماء امت)

قیاس اور اجتہادی رائے کو نہیں مانتے ہیں۔ [۲]

اصول زیدیہ:

زید بن علی بن زین العابدین بن حسین بن علی بن ابی طالب متوفی ۱۲۲ھ مجتہد ہیں۔

۱۔ قضا یا العقل القطعیۃ۔

اس سے مراد قرآن وسنت ہے جو عقل کے مطابق ہو (وحی قرآن اور تبلیغ الرسالۃ) عقل قرآن وسنت کی طرف رجوع کرے۔

۲۔ الاجماع۔

تمام مسلمانوں کا جس بات پر اجماع ہوجائے۔ ضرورت کے تحت دین سے سیکھے۔ قرآن وسنت کی طرف رجوع نہ ہو کہ محل اجتہاد نہیں ہے۔

۳۔ قرآن (ظاہری نصوص)۔
۴۔ سنت متواترہ مشہورہ۔

---

[۱] الوجیز فی اصول الفقہ، ص ۲۰۱، عوض احمد۔ [۲] الاحکام فی اصول الاحکام، ابن حزم، ص ۷۱، ج ۱۔

۵۔ خبر واحد اور افعال رسول۔

۶۔ القیاس۔

۷۔ اجتہاد کے دیگر طریقے استحسان، استصلاح اور سد الذرائع۔

۸۔ البرأة الأصلیه۔

مذہب ہادوی، مذہب قاسمی اور مذہب ناصری بھی زیدیہ کی شاخیں ہیں مگر اہل سنت اور ان کے درمیان فقہی اجتہاد میں بُعد نہیں ہے اور نہایت قلیل مسائل میں اختلاف ہے۔ مثلاً:

۱۔ وہ مسح علی الخفین کو جائز نہیں مانتے۔

۲۔ غیر مسلم کا ذبیحہ حرام قرار دیتے ہیں۔

۳۔ کتابیہ سے نکاح حرام قرار دیتے ہیں وغیرہ۔ [۱]

اصول امامیہ اثنا عشری:

یہ امام جعفر صادق بن محمد باقر بن علی بن زین العابدین متوفی ۱۴۸ھ کے اصول ہیں۔

۱۔ القرآن:

یہ اصل ہے ہر حال میں اسی کی طرف رجوع کیا جائیگا کہیں اور رجوع کرنے سے پہلے۔

۲۔ السنۃ: سنت رسول، سنت آئمۃ المذہب۔

اور سنت رسول کی شرط یہ ہے کہ وہ آئمہ مذاہب سے منقول ہو مثلاً ''عن امام عن علی بن ابی طالب'' اگر یہ نہ ہو تو پھر حدیث کا اعتبار نہیں ہے۔

۳۔ اجماع: (اجماع اہل بیت)۔

قیاس، استحسان، استصلاح وغیرہ کا ان کے ہاں اعتبار نہیں ہے اہل سنت کے مصادر کو نہیں مانتے ہیں۔ اس مذہب کا بنیادی قاعدہ ہے ''ان الاصل فی الاشیاء الاباحۃ'' جب تک کہ اس کے خلاف کوئی دلیل نہ آجائے۔

---

[۱] الوجیز فی اصول الفقہ، عوض احمد، ص ۲۰۴۔۲۰۵۔

اصول اباضیہ:

یہ عبداللہ بن اباض التمیمی متوفی ۸۰ھ کی طرف منسوب ہیں۔

۱۔ قرآن	۲۔ سنت	۳۔ اجماع
۴۔ قیاس	۵۔ استصلاح	۶۔ استحسان

ان کی مشہور کتاب ''النبل فی الفقہہ'' ہے جسے شیخ محمد یوسف اطیقش نے لکھا ہے۔
اور یہ لوگ اہل سنت کے بہت ہی قریب ہیں۔ [1]

[1] الوجیز فی اصول الفقہ، عوض احمد، ص ۲۰۶۔

فصل چہارم:

قیاس علماء کی نظر میں

(الف): قیاس علماء اصول کی نظر میں:

علماء اصول نے حدیث کے ردو قبول کے ایسے اصول بنا دیئے ہیں جن سے صرف ذخیرہ اُحادیث تدلیس وتغلیط سے پاک ہوگیا ہے بلکہ من گھڑت باتوں کی ملاوٹ سے بھی ہمیشہ کے لئے محفوظ ہوگیا ہے۔ جبکہ اُمت کے ہر فرد کے لئے اُعمال کے سمجھنے اور اپنانے میں آسانی و یسر پیدا ہوگئی ہے۔ جو "یسروا ولا تعسروا" والی حدیث کا عملی نمونہ ہے۔

لیکن یہ تمام اصول اور ضابطے رائے اور قیاس ہی کا نتیجہ ہیں۔ جس پر علماء اصول احادیث کو جانچ کر پیش آمدہ مسائل کے حل کے لئے اُحکام کا استنباط کرتے ہیں۔

چنانچہ علامہ حسام الدین لکھتے ہیں:

"خبر الواحد وهو الذی یرویه الواحد أو اثنان فصاعداً بعد أن یکون دون المشهور والمتواتر، وحکمه اِذا وردَ غیر مخالف للکتاب والسنة المشهورة فی حادثة لاتعم بها البلویٰ، للعمل، بشروط تراعی فی المخبر وهی أربعة: الاسلام والعدالة والعقل الکامل والضبط" [1]

یعنی: خبر واحد اس خبر کو کہتے ہیں جسے ایک یا دو آدمی روایت کریں یا اس سے زیادہ روایت کریں مگر ان کی تعداد مشہور اور متواتر کے راویوں کی تعداد سے کم ہو۔ اور اس کے حکم کی چند شرائط ہیں۔ ایک تو یہ کہ خبر واحد کتاب اللہ کے خلاف نہ ہو اور سنت مشہورہ کے خلاف نہ ہو۔ خبر واحد ایسے واقعہ کے بارے میں نہ ہو جس میں عموم بلویٰ پایا جائے۔ صحابہ سے اس خبر واحد میں کوئی اختلاف نہ رہا ہو۔ ترک محاجہ بھی نہ ہو۔ تو وہ

---

[1] کتاب الحسامی، ص۱۴۲۔

عمل کو واجب کرتی ہے۔اور اس کے راوی میں یہ شرائط ہوں۔اسلام، عدالت، عقل کامل اور ضبط وحفظ میں پختہ ہو۔

مندرجہ بالا عبارت میں "فی حادثة لا تعم به البلویٰ" موجود ہے۔

چنانچہ علامہ زین الدین مصری لکھتے ہیں:

"لاحرم للمدینة عندنا" [1]

یعنی: ہم حنفیوں کے نزدیک مدینہ منورہ کا حرم نہیں ہے۔حرم صرف مکہ مکرمہ کا ہے۔

جبکہ اُحناف کا یہ عمل قیاسی اور صحیح حدیث کے خلاف ہے۔کیونکہ فرمانِ رسول ﷺ ہے۔

"حرمت المدینة ما بین لابتیها لا تقطع اغصانها و لا یصاد صیدها" [2]

ترجمہ: میں نے مدینہ کے دونوں اطراف کے مابین کو حرم قرار دیا نہ اس کے درخت کاٹے جائیں اور نہ اس کے شکار کو شکار کیا جائے۔

گویا اُحناف نے عموم بلویٰ کی وجہ سے اس حدیث کو قبول نہیں کیا ہے اور یہ ان کی ذاتی رائے اور قیاس ہے۔

علامہ نظام الدین شاشی لکھتے ہیں:

"والقسم الثانی من الرواة هم المعروفون بالحفظ والعدالة دون الاجتهاد والفتویٰ کأبی هریرة وانس بن مالک فاذا صحت روایة مثلهما عندک، فاذا وافق الخبر القیاس فلا خفاء فی لزوم العمل به، وان خالفه کان العمل بالقیاس اولیٰ، مثاله، ماروی ابوهرة به، "الوضوء مما مسته النار"، فقال له ابن عباس: "أرأیت لَو توضأت بماء سخین؟، کنت توضاء منه" فسکت، وانما رده بالقیاس، اذا لَو کان عنده خبر لرواه، وعلیٰ هذا ترک أصحابنا روایة أبی هریرة فی مسألة المصراة بالقیاس. [3]

---

[1] الاشباہ والنظائر، ص ۵۳، ج ۴۔ [2] مسلم، کتاب الحج، باب فضل المدینہ۔

[3] اصول الشاشی، ص ۷۵۔

یعنی: راویوں کی دوسری قسم وہ ہے جو حفظ وعدالت میں تو معروف ہیں لیکن اجتہاد وفتویٰ میں ان کا وہ مقام نہیں ہے۔ جیسے حضرت ابو ہریرۃ اور حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ ہیں۔ جب آپ کے نزدیک ان حضرات یا ان جیسے دیگر حضرات سے کوئی روایت صحیح قرار پائے اور وہ حدیث قیاس کے موافق ومطابق ہو تو اس سے ثبوت عمل میں کوئی خفاء نہیں ہے۔ اگر وہ حدیث یا خبر قیاس کے خلاف ہو تو پھر قیاس پر عمل کرنا اولیٰ ہے۔ اس کی مثال حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی یہ روایت ہے کہ ''جو آگ کی پکی ہوئی چیز کھائے تو اس پر وضو کرنا لازم ہے'' حضرت ابن عباس نے ان سے فرمایا: ''تو کیا اگر آپ گرم پانی سے وضو کریں تو پھر اس کے اوپر دوبارہ وضو کریں گے'' اس پر حضرت ابو ہریرہ خاموش ہو گئے۔ حضرت ابو ہریرہ کی روایت کو ابن عباس نے قیاس سے رد کیا۔ اگر اس کے مقابلے میں ان کے پاس کوئی خبر یا حدیث ہوتی تو وہ ضرور اسے پیش کرتے۔ اسی بنیاد پر ہی ہمارے حنفی آئمہ کرام نے حضرت ابو ہریرہ کی وہ روایت جو مصراۃ کے مسئلہ میں ہے قیاس سے ترک کردی ہے۔

یعنی اُحناف کے ہاں اگر حدیث خلاف قیاس ہو تو پھر قیاس پر عمل کرنا اولیٰ وافضل ہے۔
امام ابوالحسن کرخی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

''ان کل خبر یجیئ بخلاف قول أصحابنا فانه یحمل علی النسخ اوعلی انه معارض بمثله'' [1]

یعنی: ہر وہ حدیث جو ہمارے اُصحاب (اُحناف) کے قول کے خلاف آئے تو اسے منسوخ سمجھا جائے گا یا اسے معارض جانا جائے گا اپنے ہم مثل کا جس کے لئے یا تو دلیل تلاش کریں گے یا پھر اُحناف کے قول کو ترجیح دیں گے جو کہ یقینی طور سے قیاسی واجتہادی قول ہے۔

---

[1] تاسیسُ النظر، ص۸۴، ایچ ایم سعید کمپنی، ادب منزل پاکستان چوک، کراچی۔

شیخ احمد المعروف ملا جیون لکھتے ہیں:

”والراوی أن عرف بالفقه والتقدم فی الاجتهاد کالخلفاء الراشدین والعبادله کان حدیثه حجة یترک به القیاس خلاف لمالک رحمة الله علیه“ [1]

یعنی: اگر راوی فقہ اور تقدم فی الاجتہاد میں خلفاء راشدین اور حضرات عبادلہ کی طرح معروف ہوتو انکی بیان کردہ حدیث حجت ہوگی یہ بات امام مالک کے خلاف ہے۔

چنانچہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا مؤقف یہ ہے کہ وہ قیاس کو غالب قرار دیتے ہیں اور حدیث کے مقابلے میں قیاس کو ترجیح دیتے ہیں۔ چنانچہ شیخ احمد المعروف ملا جیون اس وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”فانه قال القیاس مقدم علی خبرالواحد أن خالفه لماروی ان ابا هریرة: ”من حمل جنازة فلیتوضاء“ قال له ابن عباس: ”أیلزمنا الوضوء من حمل عیدان یا بسة“ [2]

یعنی: حضرت امام مالک فرماتے ہیں کہ اگر خبر واحد قیاس کے خلاف ہو تو قیاس خبر واحد پر مقدم ہوگی۔ جیسا کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے روایت کیا ہے کہ جو شخص جنازہ کی چار پائی اٹھائے تو اسے چاہئے کہ وہ وضو کرے (یعنی اس پر وضو لازم ہے) تو حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے ان سے فرمایا: کیا خشک لکڑیاں اٹھانے سے وضو لازم ہوجاتا ہے۔

گویا امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک جلیل القدر صحابہ کی روایت کردہ حدیث بھی اگر خلاف قیاس ہوگی تو قیاس ہی غالب ہوگی ایسی حدیث کوترجیح نہیں دیں گے۔

شیخ احمد المعروف ملا جیون رحمۃ اللہ علیہ مزید لکھتے ہیں:

---

[1] نورالانوار،ص ۱۷۸۔ [2] نورالانوار،ص ۱۷۸۔

”وان عرف بالعدالة والضبط دون الفقه کانسٍ وابی هریرة ان وافق حدیثه القیاس عمل به وان خالفه لم یترک الا بالضرورة وهی أنه لو عمل بالحدیث لانسدباب الرای من کل وجه، فیکون مخالفاً لقوله تعالیٰ ”فاعتبروا یا اولی الأبصار“ فیهم فلعل الراوی نقل الحدیث بالمعنی علی حسب فهمه، وأخطأ، ولم یدرک مراد رسول الله ﷺ، فلهذا کان مخالفاً للقیاس من کل وجه، فلهذه الضرورة یترک الحدیث ویعمل بالقیاس“ [1]

یعنی: اگر راوی عدالت وضبط میں معروف ہومگر اس میں تفقہ نہ ہو جیسے حضرت انس بن مالک اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہما ہیں۔تو ان کی روایت کردہ حدیث اگر قیاس کے مطابق ہوتو اسے قبول کیا جائیگا اور اگر قیاس کے خلاف ہوتو بھی ضرورت ہی کے وقت اسے ترک کیا جائیگا۔ضرورت کی بات اس لئے کی ہے کہ حدیث پر عمل کی وجہ سے رائے اور قیاس کا دروازہ ہر طرح سے بند ہو جائیگا اور یہ اللہ کے فرمان **”فاعتبروا یا اولی الأبصار“** کے خلاف ہے۔اور اگر فرض کریں کہ راوی غیر فقیہہ ہےتو تب بھی اس کی روایت سے نقل بالمعنی کا فیض تو ملتا ہی ہے۔ کیونکہ ہوسکتا ہے راوی نے اپنی فہم کے مطابق حدیث کو نقل بالمعنی کیا ہو۔اوراس میں خطا کردی ہو۔اور نبی علیہ السلام کی مراد تک رسائی نہ پاسکا ہو۔اس وجہ سے وہ ہر طرح سے قیاس کے خلاف ہوگئی ہو۔ چنانچہ اس ضرورت کے تحت حدیث کو ترک کیا جائیگا۔اور قیاس کے مطابق عمل کیا جائیگا۔

گویا علماء اصول کا مذھب یہ ہے کہ جب راوی غیر فقیہہ ہوں تو خلاف قیاس

---

[1] نورالانوار،ص۱۷۹۔

حدیث پر عمل سے قیاس اور رائے کا دروازہ بند ہو جائیگا۔ جبکہ وہ قیاس اور رائے کو باقی رکھنا ضروری مانتے ہیں۔

علامہ محمد حسام الدین لکھتے ہیں:

"اِن کان الراوی معرو فا بالعدالة والحفظ والضبط دون الفقه مثل أبی هريرة وأنس بن مالک، فان وافق حديثه القياس عمل به وان خالفه لم يترک الا بالضرورة وانسداد باب الرأی، وذالک مثل حديث أبی هريرة فی المصراة" [1]

یعنی: اگر راوی، عدالت، حفظ اور ضبط میں معروف ہے لیکن تفقہ میں معروف نہیں ہے جیسے ابو ہریرہ اور انس بن مالک رضی اللہ عنہما ہیں۔ اگر ان کی روایت کردہ حدیث قیاس کے موافق ومطابق ہو تو اس پر عمل کیا جائیگا۔ اور اگر قیاس کے خلاف ہو تو بھی قیاس کو کسی خاص ضرورت کے بغیر ترک نہیں کیا جائیگا۔ کیونکہ اس طرح رائے اور قیاس کا دروازہ مسدود ہو جائیگا۔ اس کی مثال حضرت ابو ہریرہ کی روایت کردہ حدیث مصراۃ ہے۔

مثلاً نبی ﷺ کا فرمان ہے:

"لاتصروا الابل والغنم فمن ابتا عها بعد ذالک فهو يخير الناظرين بعد أن يحلبها، ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر" [2]

یعنی: اونٹ اور بھیڑ بکریوں کے تھنوں میں دودھ جمع نہ کرو (فروخت کی غرض سے) تو جو شخص ایسے جانور خریدے تو وہ اس کا دودھ دہنے کے بعد دو چیزوں میں مختار ہے اگر اسے یہ سودا قبول ہے تو وہ رکھ لے اور اگر اسے ناپسند ہے تو لوٹا دے اور ساتھ میں ایک صاع خرما بھی دے۔

---

[1] الحسامی، ص۷۴۔ [2] مسلم، ص۳، ج۲۔

یہ حدیث خلاف قیاس ہے۔ کیونکہ مظالم اور بیوع کے تاوان میں قاعدہ یہ ہے کہ مثلی چیزوں میں مثل ہے اور قیمتی چیزوں میں قیمت ہے۔ اس صورت میں دودھ کا تاوان جو اس نے اس دوران پیا ہے دودھ ہوگا یا اس دودھ کی قیمت ہوسکتی ہے۔ اور ایک صاع خرما نہ مثل ہے نہ قیمت ہے تو اس میں بھی قیاس کا تقاضا ہے کہ تمر میں دودھ کی کمی وبیشی کے حساب سے کمی وبیشی ہو۔ مگر یہاں اس حدیث میں بیان ہو رہا ہے کہ دودھ کم ہو تو بھی ایک صاع کھجوریں ہوں گی اور اگر دودھ زیادہ ہو تو بھی ایک صاع کھجوریں ہوں گی لہٰذا قیاس کے خلاف ہونے کی وجہ سے احناف نے اسے ترک کر دیا ہے۔

علامہ عبید اللہ مسعود رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

"والمعروف اما ان یکون معروفا بالفقه والاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادله أى عبدالله بن مسعود و عبدالله بن عباس و عبدالله بن عمر رضى الله عنهم وزيد و معاذ وابى موسىٰ اشعرى وعائشه و نحوهم، وحديثه يقبل وافق القياس اوخالفه وحكى عن مالك رضى الله عنه ان القياس مقدم عليه" [1]

یعنی: اور معروف اگر معروف بالفقہ والاجتہاد ہو جیسے خلفاءِ راشدین اور عبادلہ ثلاثہ ہیں اور حضرت زید اور حضرت معاذ اور حضرت ابو موسیٰ اشعری اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہم اور ان کی طرح دوسرے صحابہ کرام ہوں تو ایسے فقیہہ و مجتہد صحابی کی روایت کردہ حدیث قیاس کے مخالف ہو یا موافق وہ قبول کی جائے گی۔ اور امام مالک رحمۃ اللہ سے یہ بات منسوب کی گئی ہے کہ وہ ان مجتہد وفقیہہ صحابہ کرام کی وہ حدیث جو قیاس کے خلاف ہو قبول نہیں کرتے تھے بلکہ قیاس کو ایسی روایت پر مقدم رکھتے تھے۔

---

[1] التوضیح مع التلویح، ص ۷، ج ۲۔

علامہ عبدالعلی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

”وخبر الغير الفقيه المعروف بالرواية ايضاً مقبول ترك به القياس الا اذا خالف جميع الأقيسه وانسد باب الراى بالكليه وهو مختار الامام عيسىٰ بن ابان والقاضى امام ابى زيد“ [1]

یعنی: اور غیر فقیہہ معروف بالروایت کی خبر بھی مقبول ہے اس سے قیاس کو ترک کیا جائیگا۔ مگر یہ کہ وہ تمام قیاسات کے خلاف ہو۔ اور قیاس کا باب بالکلیہ بند ہو جانے کا اندیشہ ہو۔ امام عیسیٰ بن ابان اور قاضی امام ابوزید کا بھی یہی مختار مذہب ہے۔

گویا خلاف قیاس حدیث کو ترک کرنا جائز ہے تا کہ قیاس کا دروازہ کہیں بالکل ہی بند نہ ہو جائے۔

ابوالبرکات علامہ نسفی لکھتے ہیں:

”ان عرف بالرواية والعدالة، والضبط، والحفظ، ولكنه قليل الفقه كابى هريرة و انس ابن مالك، وسلمان و بلال و غيرهم لمن استهر بالصحبة مع رسول الله ﷺ والسماع منه مدة طويلة فى الحضر والسفر، ولكنه لم يكن من أهل الاجتهاد، فما وافق القياس من روايته عمل به، وما خالف القياس فان تلقته الامة بالقبول يعمل به، والا فالقياس الصحيح شرعا مقدم على روايته فى ما ينسد باب الراى فيه“ [2]

یعنی: اگر راوی، روایت وعدالت اور ضبط و حفظ میں تو معروف ہو۔ لیکن قلیل التفقہ ہو۔ جیسے حضرت ابو ہریرہ، حضرت انس بن مالک،

---

[1] فواتح الرحموت، عبدالعلی محمد بن نظام الدین الانصاری الہندی ۱۲۲۵ھ نولکشول، لکھنؤ، ہند، ص ۴۳۲۔

[2] کشف الاسرار، ص ۲۶، ج:۲، قدیمی کتب خانہ آرام باغ، کراچی۔

حضرت سلمان فارسی، حضرت بلال رضی اللہ عنہ اور ان جیسے بزرگ ہوں جو حضور علیہ السلام سے شرف صحبت رکھتے ہوں اور آپ ﷺ سے سماعت میں مشہور ہوں اور سفر وحضر میں طویل مدت ساتھ رہے ہوں لیکن مجتہد نہ ہوں۔ اگر ان کی روایت قیاس کے موافق ہوگی تو اس پر عمل کیا جائیگا۔ اور اگر قیاس کے خلاف ہو تو اگر امت نے اسے قبول کرلیا ہے تو اس پر عمل کیا جائیگا۔ اور اگر ان کی روایت کو امت میں قبولیت حاصل نہ ہو تو پھر شرعی طور پر ان کی روایت کردہ حدیث پر قیاس صحیح مقدم ہوگا۔ کیونکہ اگر ایسا نہیں کریں گے تو قیاس کا دروازہ بند ہو جائیگا۔

گویا قیاس صحیح غیر فقیہہ صحابہ کرام کی روایت کردہ حدیث پر مقدم ہوگی۔

فخر الاسلام علامہ بزدوی لکھتے ہیں:

"اما رواية من لم يعرف بالفقه ولكنه معروفه بالعدالة والضبط مثل أبى هريرة وأنس بن مالك رضى الله عنهما، فان وافق القياس عمل به وان خالفه لم يترك الا بالضرورة وانسداد باب الراى" [1]

ترجمہ: مگر ایسی روایت جو غیر فقیہہ مگر عدالت و ضبط میں معروف صحابہ سے مروی ہو جیسے حضرت ابو ہریرہ اور حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہما، تو ان کی روایت کردہ حدیث اگر قیاس کے مطابق ہوگی تو اس پر عمل کیا جائیگا۔ اور اگر خلاف قیاس ہوگی تو بھی اسے ضرورت کے تحت ہی ترک کیا جائیگا۔ تاکہ قیاس اور رائے کا دروازہ بند نہ ہو جائے۔

گویا مخالف قیاس روایت کو بوقت ضرورت ترک کردیا جائیگا۔

امام ابوبکر سرخسی لکھتے ہیں:

---

[1] کنز الوصول الیٰ معرفۃ الاصول، ص ۱۵۹، فخر الاسلام بزدوی، (نور محمد کتب خانہ آرام باغ، کراچی)۔

"ومـا خالف القياس، فان تلقته الامة بالقبول فهو معمول به، والافـالـقيـاس الصحيح شرعا مقدم على روايته فى ما ينسد باب الراى فيه" [1]

یعنی: اور جو روایت خلاف قیاس ہوگی تو اگر امت نے اسے قبول کرلیا ہے تو اس پر عمل کیا جائیگا۔ اور اگر (امت نے اسے قبول نہیں کیا) تو شرعاً قیاس صحیح ایسی روایت پر مقدم ہوگا۔ ورنہ اس سے قیاس ورائے کا دروازہ بند ہو جائیگا۔

مزید لکھتے ہیں:

"قـلـنـا: اِذا انسد باب الراى فيما روى و تحققت الضرورة بـكـونـه مـخالفا للقياس الصحيح فلابد من تركه، لان كون الـقيـاس الـصحيح حجة ثابت بالكتاب والسنة والاجماع، فـمـا خـالف الـقيـاس الصحيح من كل وجه فهو فى المعنى مخالف للكتاب والسنة المشهورة والاجماع" [2]

یعنی: ہم کہتے ہیں کہ جو چیز روایت کی گئی ہے اس میں رائے اور قیاس کا باب جب بند ہو گیا اور ضرورت ثابت ہوگئی ہے تو پھر وہ روایت اگر خلاف قیاس صحیح ہے تو اس کا ترک لازم ہوگیا۔ کیونکہ قیاس صحیح کا حجت ہونا کتاب وسنت اور اجماع سے ثابت ہے۔ تو جو روایت من کل وجوہ قیاس صحیح کے خلاف ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ کتاب وسنت اور اجماع کے بھی خلاف ہے۔ لہٰذا اسے ترک کر دیا جائیگا۔

اس کی مثال یہ ہے:

"وكـذالـک فيـمـا يـرويـه سـلمه بن المحبق ان رسول اللّٰه

---

[1] تمہید الفصول فی الاصول، ص ۳۴۱، دار المعارف النعمانیہ، لاہور۔

[2] ایضاً۔ ص ۳۴۳، ج ا۔

ﷺ قال: فیمن وطی جاریة امرأته، فان طاوعته فهی له وعلیه مثلها وان ستکرهها فهی حرة وعلیه مثلها"، فان القیاس الصحیح یرد هذا الحدیث ویتبین انه کالمخالف للکتاب والسنة المشهورة والاجماع" [۱]

یعنی: اس طرح سلمہ بن محبق سے جو مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: کہ "جس شخص نے اپنی بیوی کی باندی سے وطی کی اگر اس باندی نے رضا کارانہ وطی کرنے دی ہے تو وہ اس کے شوہر کی ہے اور اس شوہر پر اس کی مثل لازم ہے۔ اور اگر اس نے جبر سے وطی کی تو وہ آزاد ہے اور اس شخص پر اس کی مثل لازم ہے" جبکہ قیاس صحیح اس حدیث کو رد کرتا ہے۔ اور یہ بات ظاہر کرتا ہے کہ بے شک یہ حدیث کتاب وسنت مشہور اور اجماع کے خلاف لگتی ہے۔

امام ابوزید دبوسی لکھتے ہیں:

"الاصل عند أصحابنا أن خبر الاحادمتی و رد مخالفاً لنفس الاصول مثل ماروی عن النبی علیه الصلاة والسلام انه اوجب الوضوء من مس الذکر لم یقبل اصحابنا هذا الخبر لانه ورد مخالفاً للاصول لانه لیس فی الاصول انتقاض الطهارة بمس بعض اعضائه" [۲]

یعنی: ہمارے اُصحاب (علماء حنفیہ) کا قاعدہ ہے کہ جب کوئی خبر واحد "نفس اصول" کے خلاف آ جائے جیسا کہ نبی ﷺ سے مروی ہے کہ آلۂ تناسل کے لمس سے وضو واجب ہے یعنی اس سے وضو ٹوٹ جاتا

---

۱ تمہید الفصول فی الاصول، ص ۳۴۳، ج ۱، دار المعارف النعمانیہ، لاہور۔

۲ تاسیس النظر، ص ۷۷، امام ابو زید عبید اللہ بن عمر بن عیسیٰ الدبوسی الحنفی، ایچ۔ایم سعید کمپنی، ادب منزل، پاکستان چوک، کراچی۔

ہے۔ تو اس روایت کو ہمارے أصحاب (أحناف) قبول نہیں کرتے کیونکہ یہ ''اصول'' کے خلاف ہے۔ اس لئے کہ اصول میں کہیں نہیں ہے کہ بعض أعضاء کے چھونے سے اور مس کرنے سے وضوٹوٹ جاتا ہے۔

گویا علماء أحناف اپنی رائے اور قیاس سے بنائے گئے اصول پر حدیث کو پرکھتے ہیں اگر کوئی حدیث یا روایت اس کے خلاف ہوتو وہ اسے قبول نہیں کرتے اور اسی وجہ سے ''الوضوممامستہ النار'' اور ''الوضومن مس الذکر'' والی احادیث کوقبول نہیں کرتے ہیں۔

خبر واحد اور قیاس میں تعارض:

خبر واحد اور قیاس میں اگر تعارض پیدا ہوجائے تو اکثر علماء اصول کے ہاں قیاس کو خبر واحد پر تقدیم حاصل ہوگی۔ چنانچہ امام ابن ھمام حنفی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

''اذا تعارض خبرالواحد والقیاس بحیث لاجمع قدم الخبر مطلقاً عندالأکثر، وقیل القیاسُ، وقال أبوالحسین ان کان ثبوتُ العلة بقاطع، فان لم یقطع سویٰ بالأصل وجب الاجتهاد فی الترجیح و الا فالخبر. والمختار ان کانت العلة بنص راجح علی الخبر ثبوتاً اودلالة، وقطع بها فی الفرع قدم القیاس، وان ظنت فالوقف والا تکن براجح فالخبر'' [1]

یعنی: جب خبر واحد اور قیاس متعارض ہوں اس طرح سے کہ متحد نہ ہو سکیں تو اکثر کے نزدیک خبر واحد کو قیاس پر تقدیم مطلق حاصل ہوگی اور ایک قول یہ بھی ہے کہ قیاس راجح ہوگی۔ اور ابوالحسین کہتے ہیں کہ اگر قیاس کی علت دلیل قطعی سے ثابت ہے تو وہ خبر واحد پر مقدم ہوگی۔ اگر دلیل قطعی سے علت ثابت نہ ہو اور فرع (نیا مسئلہ) اصل (سابق

---

[1] التحریر فی اصول الفقہ، ص۳۵۲، مطبع مصطفیٰ البابی الحلبی واولادہ، مصر جمادی الاولیٰ، ۱۳۵۱ھ۔

مسئلہ) کے ساتھ مساوی ہو تو اجتہاد کو وجوباً ترجیح دیں گے ورنہ خبر راجح ہوگی۔ اور مختار قول یہ ہے کہ اگر علت نص کی وجہ سے خبر پر ترجیح پا جائے ثبوت کے ساتھ یا دلالت کے ساتھ اور فرع (نئے مسئلہ) میں بھی بعینہٖ یہی علت پائی جاتی ہو تو قیاس کو ترجیح دی جائے گی۔ اگر فرع (نئے مسئلہ) میں یہ علت یقینی طور سے نہ پائی جائے بلکہ صرف گمان ہو کہ پائی جاتی ہے تو توقف کیا جائیگا ورنہ پھر خبر کو ترجیح دی جائے گی۔

خلاصۂ بحث:

مندرجہ بالا مثالوں سے یہ بات واضح ہوگئی ہے کہ قیاس صحیح ایسی حجت ہے جو کتاب وسنت اور اجماع سے ثابت ہے۔ جو روایت یا حدیث اس قیاس صحیح کے خلاف ہوگی اسے کتاب وسنت اور اجماع کے خلاف سمجھا جائیگا۔ اور اسے ترک کر کے قیاس صحیح پر عمل کیا جائیگا۔ قیاس صحیح بھی کسی مجتہد، فقیہہ یا عالم اصول کا قول ہی ہوتا ہے جو ان کی فکری کاوشوں کا نچوڑ ہوتا ہے۔ اگر کوئی حدیث یا روایت ان کے بنائے ہوئے اصول کے خلاف ہو یا اس میں عموم بلویٰ پایا جائے یا حدیث اور قیاس میں تعارض ہو تو حدیث کو ترک کر کے قیاس ورائے پر عمل کیا جائیگا۔

چنانچہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ، خلفائے راشدین اور دوسرے فقہا صحابہ کرام کی خلاف قیاس روایت پر قیاس کو ترجیح دیتے ہیں۔ اور قیاس صحیح کے خلاف ہونے کی وجہ سے قبول نہیں کرتے۔ جبکہ علماء اُحناف کا مؤقف یہ ہے کہ اگر خلافِ قیاس روایت کے راوی غیر فقیہہ صحابہ کرام ہوں تو روایت قبول نہیں کرتے اور قیاس کے موافق ہو تو قبول کرتے ہیں۔ بعض اُحناف کا کہنا ہے کہ وہ روایت اگر قیاس کی تمام وجوہ کے خلاف ہوگی تو متروک ٹھہرے گی۔ کیونکہ اب بھی اگر اسے ترک نہ کیا گیا تو قیاس کا دروازہ بند ہو جانے کا اندیشہ ہے جبکہ "فاعتبروا یا اولی الابصار" کا تقاضا ہے کہ قیاس کا دروازہ کسی صورت بند نہ ہونے دیا جائے۔ [1]

---

[1] الذنب فی القرآن، ص ۴۲۹۔

(ب) قیاس علماءِ حدیث کی نظر:

قیاس کے متعلق محدثین کے خیالات کو بیان کرنا بھی ضروری ہے چنانچہ عظیم محدث حضرت خطیب بغدادی لکھتے ہیں:

"اذا روی رجل عن شیخ حدیثا یقتضی حکم من الأحکام فلم یعمل به، لم یکن ذالک جرحاً منه للشیخ، لانه تحتمل أن یکون ترک العمل بالخبر لخبر آخر یعارضه، أوعموم، أوقیاس، أو لکونه منسوخاً عندهُ، أولانه یریٰ أن العمل بالقیاس اولیٰ منه، واذا احتمل ذالک لم یجعله قدحاً فی روایة" [1]

یعنی: جب کسی شخص نے کسی شیخ سے کوئی حدیث بیان کی جو اَحکام میں سے کسی حکم کا تقاضا کرتی ہے۔ لیکن وہ شخص خود اس حدیث پر عمل نہیں کرتا تو اسکی طرف سے شیخ پر یہ جرح تصور نہیں کی جائیگی۔ کیونکہ اس بات کا احتمال ہے کہ اس کا اس حدیث پر عمل نہ کرنا کسی دوسری حدیث کی وجہ سے ہو جو اس حدیث کی معارض ہے۔ یا اس میں عموم ہو یا قیاس کی وجہ سے اس پر عمل نہ کر رہا ہو۔ یا اس کے نزدیک وہ حدیث منسوخ ہو۔ اس لئے اس پر عمل نہ رکر رہا ہو۔ یا اس کا مؤقف ہو کہ قیاس پر عمل کرنا اس حدیث پر عمل کرنے سے اولیٰ ہو۔ جب یہ احتمالات ہوں تو اسے راوی کی قدح و برائی پر محمول نہیں کیا جائیگا۔

گویا حضرت خطیب بغدادی کے نزدیک پانچ وجوہات کی بنا پر حدیث کو ترک کرنا اور قیاس پر عمل کرنا نہ صرف جائز بلکہ اولیٰ ہے۔

حضرت شیخ عبدالعزیز پرہاروی رحمۃ اللہ علیہ قول مجتہد اور حدیث صحیح میں تعارض کی صورت میں لکھتے ہیں:

"اعلم ان العلماء فیه علی قولین احدهما الاخذ بقول

---

[1] الکفایۃ فی علم الروایۃ، ص ۱۸۶، خطیب بغدادی، المکتبۃ الحدیثیہ، القاہرہ۔

المجتهد حملا على انه اطلع على هذا الحديث فوجده منسوخاً اومرجوحاً وهو مذهب عامه من يتقلد ويتعصب في التقليد" [1]

یعنی: جان لو کہ علماء کرام کے اس سلسلے میں دو قول ہیں ان میں سے ایک یہ ہے کہ مجتہد کا قول قبول کرنا اس گمان پر محمول کرتے ہوئے کہ مجتہد اس حدیث پر مطلع ہوئے تو انہوں نے اس حدیث کو منسوخ یا مرجوح پایا ہے۔ یہ عام مقلدین اور تقلید میں شدت اختیار کرنے والوں کا مذہب ہے۔

گویا وہ فرمارہے ہیں کہ قول مجتہد کو حدیث پر ترجیح دی جاسکتی ہے۔

علامہ عبدالحیٔ فرنگی محلی لکھتے ہیں:

"وهل يشترط كون خبر الواحد موافقاً للقياس؟ الذی ذكرهُ المتاخرون في أصحابنا، هو أنه يشترط ذالک اِذا كالراوی غير فقيه كانس و سلمان و بلال و وجهه بان ضبط حديث رسول الله ﷺ عظيم، وكان النقل بالمعنى مستفيضاً في مابينهم، والناقل لما كان غير فقيه لايؤمن من أن ينقله بحيث يفوته بعض المراد فتدخل الشبهة فيه، والقياس يخلو عنها، فيحتاط في مثله فيترک الحديث لِئلا ينسد باب الراى المفتوح بقولهِ تعالىٰ فاعتبروا يا اولى الابصار ومثلوهُ بحديث المصراة" [2]

یعنی: علماءِ اُحناف میں سے ہمارے متاخرین فقہاء کرام نے خبر واحد کی قبولیت کے لئے قیاس کی موافقت شرط قرار دی ہے۔ یہ شرط اس وقت

---

[1] کوثر النبی ص ۵۷، علامہ عبدالعزیز پرہاروی مع مناظرۃ الجلی فی علوم الجمع، مکتبہ قاسمیہ، چوک فوارہ، ملتان۔

[2] ظفر الامانی، ص ۶۵، شیخ عبدالحیٔ لکھنوی ہندی ۱۳۰۴ھ، ناشر: مکتب المطبوعات الاسلامیہ، حلب، شام طبع ثالثہ بیروت ۱۴۱۶ھ۔

ہے۔ جب راوی حضرت انس، حضرت سلمان فارسی اور حضرت بلال رضی اللہ عنہم کی طرح غیر فقیہ ہو اور اس کا سبب یہ بیان کیا ہے کہ حضور علیہ السلام کی حدیث مبارکہ کا ضبط و حفظ بڑا کام ہے۔ اور حضرات صحابہ کرام میں نقل بالمعنی سے استفاضہ کیا جاتا تھا۔ اور جب ناقل غیر فقیہہ ہو۔ تو وہ منتقل کرنے میں اسکی قوت نہیں رکھتا ہے۔ بلکہ بعض مراد اس سے فوت ہوجاتی ہے۔ تو اس طرح اس میں شبہ داخل ہوجاتا ہے اور قیاس اس شبہ سے خالی ہوتا ہے۔ چنانچہ اس جیسی مثل میں احتیاط کی جاتی ہے۔ اور حدیث ترک کردی جاتی ہے۔ تاکہ فاعتبروا یا اولی الابصار سے رائے کا دروازہ جو کھلا ہوا ہے وہ بند نہ ہو جائے اور اس کی مثال حدیث مصراۃ ہے۔

مزید لکھتے ہیں:

”وهو ماروى البخاری وغيره عن أبی هريرة رضی الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: لا تصروا الابل والغنم، فمن ابتاعها بعد ذالک فهو بخيرين النظرين بعدان يحلبها، ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعامن تمر، فهذا الحديث مخالف للقياس الصحيح“ [1]

اور وہ بخاری وغیرہ کی وہ روایت ہے جو ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ سے بیان کی گئی ہے کہ نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ: اونٹنی اور بھیڑ بکری کا دودھ انکے تھنوں میں جمع نہ کرو۔ چنانچہ جو شخص ایسا جانور خریدے تو وہ دودھ دوہنے کے بعد دو چیزوں میں اختیار رکھتا ہے۔ اگر وہ راضی ہے تو اس جانور کو اپنے پاس رکھ لے اور اگر اسے ناپسند ہے تو واپس لوٹا دے اور اس صورت میں کھجور کا ایک صاع بھی دے پس یہ حدیث قیاس صحیح کے خلاف ہے۔

گویا جو حدیث بھی خلاف قیاس صحیح ہوگی اسے اسی طرح ترک کردیا جائیگا۔

---

[1] ظفر الامانی، ص۶۶۔

قرآن کریم کی آیت "شھداء علی الناس" کا مفہوم امام ابوبکر سرخسی رحمۃ اللہ علیہ نے قیاس کرتے ہوئے یوں بیان کیا ہے:

"ففی ھذا بیان ان اجماعھم جحة علی الناس وانه موجب للعلم قطعاً. ولایجوز ان یقال ھذا فی حکم الآخرة لانه لاتفصیل فی الآیة" [1]

یعنی: اس آیت میں یہ بیان ہوا ہے کہ انکا اجماع لوگوں پر حجت ہے اور اس سے یقینی علم حاصل ہوتا ہے۔ اور یہ کہنا جائز نہیں ہے۔ کہ یہ آیت آخرت کے حکم کے بارے میں ہے۔ کیونکہ آیت میں اس کی تفصیل بیان نہیں ہوئی ہے۔

جبکہ حدیث میں ہے:

"عن ابی سعید الخدری رضی الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ یجیئ نوح وأمته فیقول الله ھل بلغت فیقول نعم ای (ب) فیقول لامته ھل بلغکم فیقولون لا، ماجآئَنا من نبی، فیقول لنوح من یشھدلک فیقول محمد و امته، فشھدانه قد بلغ وھو قبلة وکذالک جعلنا کم امة وسطا لتکونوا شھدآءَ علی الناس" [2]

یعنی: حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ نبی علیہ السلام نے فرمایا: قیامت کے دن نوح علیہ السلام اور ان کی امت آئیگی تو اللہ تعالیٰ نوح علیہ السلام سے پوچھے گا کہ کیا آپ نے فریضۂ تبلیغ ادا کردیا تو وہ عرض کریں گے کہ جی ہاں اے میرے اللہ میں نے فریضۂ تبلیغ ادا کردیا ہے۔ پھر ان کی امت سے سوال کرے گا کہ کیا حضرت نوح علیہ السلام نے میرا دین آپ تک پہنچادیا ہے؟ تو وہ

---

[1] تمہید الفصول، ص۲۹۷، دارالمعارف النعمانیہ، لاہور۔

[2] بخاری، ص۴۷۰، ج۱۔

جواب دیں گے کہ نہیں، ہمارے پاس تو کوئی نبی آیا ہی نہیں ہے۔تو اللہ کریم نوح علیہ السلام سے فرمائے گا: آپ کی گواہی کون دے گا؟ تو وہ کہیں گے کہ: حضرت محمد ﷺ اوران کی امت میری گواہ ہے۔بس تو ہم گواہی دیں گے کہ انہوں نے لوگوں تک دین کا پیغام پہنچادیا تھا۔ اور اللہ کریم اس گواہی کو قبول فرمالے ا۔اور وہ اللہ کا قول ہے''اس طرح بنایا ہم نے تمہیں درمیانی امت تا کہ تم لوگوں پر گواہ ہو جاؤ''

اس آیت سے امام سرخسی اپنی رائے اور قیاس سے اجماعِ امت کا ثبوت پیش کررہے ہیں جبکہ اس آیت میں بیان کردہ حدیث کے مفہوم کے اثبات کے لئے کوئی چیز موجودنہیں ہے گویا اپنے قیاس کے مقابل حدیث کے ظاہری مفہوم کا انکارکررہے ہیں۔

امام ابوزید دبوسی آیت کریمہ ''**وکذالک جعلنکم امة وسطا لتکونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً**'' کے متعلق لکھتے ہیں:

''**فان قيل ان الآية وردت فى أمور الآخرة، قلنا لا تفصيل فى الآية**''[1]

یعنی: اگرکوئی یہ کہے کہ یہ آیت امورآخرت میں گواہی کے متعلق ہےتو ہم کہیں گے کہ آیت میں اس بات کی تفصیلات موجودنہیں ہیں۔کہ یہ شہادت وگواہی دنیا میں ہوگی یا آخرت میں۔

گویا اس آیت سے مراد دنیا میں شہادت وگواہی ہے۔جس پر اجماع ہے۔جو یقیناً قیاسی فیصلہ ہے۔

معلوم ہوا کہ خبر واحد کو قیاس یا کسی بھی قیاسی قول سے استدلال کرکے ترک کرنا علماء اصول وعلماء حدیث کے ہاں معمول کا طریقہ ہے۔اس لئے کہ جب صحابہ کرام اپنی رائے اور قیاس سے قرآنی کلمات پر عمل موقوف کرسکتے ہیں تو پھر قیاس واجتہاد اور رائے کوخبر واحد پر غالب کردیا جائے تو کیا حرج ہے۔ اگر خبر واحد قیاس، عقل، رائے اور اجتہاد کے خلاف ہوگی تو پھر اس کا حدیث ہونا ہی یقینی نہیں ہے بلکہ ظنی ہے اور مشکوک بھی تو پھراس کا ترک کرنا نہایت ضروری ہے۔

---

[1] امام ابوزید عبیداللہ بن عمر دبوسی، تقویم الادلۃ، ص ۲۴، قدیمی کتب خانہ، کراچی۔

تعارف باب پنجم:

قیاس جدت پسندوں کی نظر میں

اس باب میں جدت پسندوں کے قیاس پر ۳۷ تابڑتوڑ سوالات کے جوابات بڑی خوش اسلوبی اور دلائل کے ساتھ دیئے گئے ہیں۔ راجح قول بیان کرتے ہوئے تحری کے اسلامی تصور کا تحقیقی جائزہ پیش کیا گیا ہے۔ ساتھ ہی قیاس کی ضرورت، عملی ثمرات اور قیاس کی اہلیت واحتیاط پر بھی روشنی ڈالی گئی ہے۔ چنانچہ اس باب کی چار فصلیں ہیں جن کی تفصیل کچھ اس طرح سے ہے۔

فصل نمبر۱: قیاس پر جدت پسندوں کے سوالات کے جوابات:

اس فصل میں جدت پسندوں کے ۳۷ سوالات کے جوابات قرآن وسنت اور دیگر دلائل کے ساتھ دیئے گئے ہیں۔ جدت پسندوں کے تمام اعتراضات وخدشات کو رفع کرتے ہوئے مستقبل میں اسلامی قوانین کے ارتقاء اور قیاس کے استعمال کے امکانات کا جائزہ لیا گیا ہے۔

فصل نمبر۲: قیاس اور تحری کا موازنہ:

اس فصل میں تحری کی تفہیم وتعریف، تحری کا حکم، تحری کی اہلیت اور تحری کے محل کو تفصیل سے بیان کرتے ہوئے واضح کیا گیا ہے کہ جب تحری جیسی چیز جس کی بنیاد صرف سوچ و بے چار ہے اور نتیجہ غالب رائے ہے وہ جائز ہے تو ''قیاس'' جس کی بنیاد قرآن وسنت اور اجماع صحابہ پر قائم ہے وہ جائز کیوں نہیں؟

فصل نمبر۳: قیاس کی ضرورت وعملی ثمرات:

اس فصل میں قرآنی اصول وکلیات اور نبوی تشریحات کی روشنی میں قیاس کی

ضرورت پر بحث کی گئی ہے اور قیاس کے عملی ثمرات بیان کرتے ہوئے قیاس کو دین کی تکمیل و تعمیل کا ذریعہ ثابت کیا گیا ہے۔

فصل نمبر۴: قیاس کی اہلیت واحتیاط:

اس فصل میں بیان کیا گیا ہے کہ کن صفات وعلوم کے حامل لوگ قیاس کر سکتے ہیں۔ کیونکہ ہر کس و ناکس کو ''قیاس'' کرنے کی اجازت نہیں دی جاسکتی۔ اور اس فصل میں بیان کردہ صفات وعلوم کے حامل لوگ بھی موقع ومحل اور زمان و مکان کے لحاظ سے انسانی ضرورتوں اور مصلحتوں کا خیال رکھتے ہوئے کسی مسئلے کے حل میں قیاس کو آخری چارۂ کار کے طور پر استعمال کریں گے۔

باب پنجم:

قیاس جدت پسندوں کی نظر میں

فصل نمبر۱:

قیاس پر جدت پسندوں کے سوالات کے جوابات

سوال نمبر۱: قرآن کہتا ہے: اَوَلَمۡ یَکۡفِہِمۡ اَنَّاۤ اَنۡزَلۡنَا عَلَیۡکَ الۡکِتٰبَ [۱]

ترجمہ: کیا کافی نہیں ہے انکو جو ہم نے نازل کی ہے آپ پر یہ کتاب۔

قائلین قیاس کتاب الٰہی کو چھوڑ کر اپنی رائے سے مسائل کا حل نکالتے ہیں گویا انہیں کتاب الٰہی کافی نہیں ہے؟

جواب: یہ آیت نزول قرآن کے متعلق ہے نہ کہ قیاس کے متعلق!! لہٰذا جدت پسندوں کا یہ کہنا درست نہیں ہے۔ کیونکہ ہم کتاب اللہ کو یقیناً کافی و وافی مانتے ہیں۔ قیاس و اجتہاد کے ذریعے استخراج کردہ حکم اگر کتاب اللہ میں نصاً وصَراحۃً موجود نہیں ہے تو اشارۃً، دلالۃً یا اقتضاءً تو ضرور موجود ہوتا ہے۔ اجتہاد اور قیاس اس حکم کی موجودگی کو ظاہر کرتے ہیں۔تو اب معلوم ہوگیا کہ اجتہاد و قیاس سے ثابت شدہ حکم کتاب اللہ کے موافق ہوگا اور (تبیاناً لکل شیٔ) میں داخل ہوگا۔ اگر کسی حکم میں ظاہری نص نہ ہو تو حکم الٰہی ہے (فاعتبروا) (اعتبار کرو) لہٰذا ہم علت مؤثرہ کے ذریعے سے حکم ثابت کرتے ہیں۔ اور علت اللہ کے حکم سے مؤثرہ ہوتی ہے۔ قیاس واجتہاد تو صرف اسے منتخب کر کے اس کا اثر فرع میں ظاہر کرتے ہیں لہٰذا اس عمل کو مجتہد کی ذاتی رائے کہنا درست نہیں ہے۔ بلکہ قیاس کا حکم وہی ہے جو اللہ کا نازل کردہ ہے۔لہٰذا جدت پسندوں کا یہ استدلال نہایت کمزور ہے۔ [۲]

---

[۱] عنکبوت: ۵۱۔ [۲] اصول السرخسی، ص ۱۳۹۔

سوال نمبر۲: اللہ کا فرمان ہے: "ولا تقف مالیس لک به علم" [۱]

ترجمہ: اس کے پیچھے نہ چلو جس کا تمہیں علم نہ ہو۔

جب قیاس موجب علم نہیں ہے بلکہ اس کی بنیاد ظن وتخمین پر ہے تو قیاس کا حکم اتباع ظن ہوا اور اللہ نے ظن کی اتباع سے منع فرمایا ہے۔ لہٰذا قیاس پر چلنا منع ہے۔ چونکہ قیاس ایک گمان اور امر ظنی ہے جس میں شک ہے۔ لہٰذا بغیر علم کے اتباع قیاس کرنا حق کیلئے کافی نہیں ہے؟

جواب: جن آیات میں اتباع ظن کی نفی کی گئی ہے اس کا قیاس سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ کیونکہ ان آیات میں عقائد کے اندر اتباع ظن منع ہے۔ رہے اُحکام عملیہ تو ان کے اکثر دلائل ظنی ہیں اگر ہم اس پر اعتبار کرلیں تو پھر ہمیں وہ تمام دلائل ترک کرنا پڑیں گے جو ظنی الدلالۃ ہیں اور یہ باطل ہے۔ لہٰذا مذکورہ بالا آیت سے قیاس کی نکیر پر استدلال کرنا درست نہیں ہے کیونکہ اس آیت میں نہی اس بات کی ہے کہ کوئی انسان محل یقین میں امکانِ یقین کے باوجود حصولِ یقین سے انحراف کر کے ظن وتخمین پر اعتبار کرے۔ اس لئے یہ نہی قیاس شرعی کو شامل نہیں ہے۔ کیونکہ فرع اور اصل کے درمیان علت جامعہ پائے جانے کی وجہ سے حکم کے اعتبار سے فرع کو اصل کے ساتھ لاحق کرنا اس حکم کی قبیل سے نہیں ہے۔ جس سے آیت میں منع کیا گیا ہے۔ یعنی (بغیر علم کے قول کرنا) کیونکہ مجتہد اسی چیز کو اختیار کرتا ہے جو اس کے نزدیک راجح ہو۔ اور اس کا اجتہاد یا رائے اس تک پہنچی ہو۔ اور رائے کا استعمال علم کی وہ قسم ہے جو ثابت شدہ حکم کو ظاہر کرتا ہے۔ اگرچہ اس سے علم الیقین ثابت نہ ہو۔ اوراس پر اتفاق ہے کہ علم الیقین عمل کے وجوب و جواز کیلئے شرط نہیں ہے۔ اس لئے خبر واحد سے بھی عمل واجب ہوتا ہے۔

لیکن خبر واحد سے علم الیقین ثابت نہیں ہوتا ہے۔ جنگ کے دوران رائے کا استعمال جائز ہے۔ قبلہ کی سمت میں اشتباہ ہو تو رائے کا استعمال واجب ہے۔ علاج میں دوا کی

---

[۱] اسراء:۳۶۔

تجویز کیلئے رائے کا استعمال جائز ہے۔ اگرچہ اس سے علم الیقین حاصل نہ ہو۔ کیونکہ ہر شخص حسب قوت وصلاحیت ہی مکلّف ہوتا ہے۔ اورعلم الیقین حاصل کرنا ہمارے بس میں نہیں ہے کہ ہم ہر واقعے اور حادثے کے حکم کا علم یقین حاصل کریں۔ تنگی اور مجبوری معاف ہے۔ کسی محرومی یا رکاوٹ کا حوادثات میں رائے سے ثابت کرنا کہ جس میں حرج ہونے پر کوئی نص نہ ہو یہ کوئی چھپی ہوئی بات نہیں ہے لہٰذا قیاس اور استصحاب حال سے ثابت شدہ علم برابر ہے اور یہ علم یقینی نہیں ظنی ہے۔ [1]

سوال نمبر۳: یاایھا الذین آمنوا لا تقدموا بین یدیِ اللّٰہ ورسولہ [2]

ترجمہ: اے ایمان والو! اللہ اور اس کے رسول سے آگے مت بڑھو! (کسی کام میں سبقت مت کیا کرو)۔

کسی کام میں قیاس کرنا، آگے بڑھنے، پہل کرنے اور اللہ و رسول پر سبقت کرنے کے مترادف ہے۔ کیونکہ ایک چیز کا حکم انہوں نے بیان نہیں کیا اور آپ نے کردیا۔ جو اس آیت کی سراسر خلاف ورزی ہے جس پر کوئی دلیل کتاب وسنت سے موجود نہیں ہے؟

جواب: قیاس کرنا اللہ اور اس کے رسول پر سبقت کرنا نہیں ہے بلکہ یہ تو عین اتباع ہے۔ سبقت کا الزام تب درست ہوتا جب نص کی موجودگی میں قیاس کیا جاتا۔ لہٰذا قیاس کی مخالفت کیلئے یہ دلیل صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ قیاس اس مسئلہ میں کیا جاتا ہے جہاں نص موجود نہ ہو۔ اور یہ بات اس آیت کے خلاف نہیں ہے۔ [3]

سوال نمبر۴: وَنَزَّلْنَا عَلَیْکَ الکِتاب تِبْیَاناً لِکُلِّ شیءٍ [4]

ترجمہ: اور ہم نے آپ پر کتاب اُتاری ہے ہر بات کو کھول دینے والی۔

جب قرآن میں ہر حکم کھول کر بیان کردیا گیا ہے۔ تو پھر قیاس کی ضرورت نہ رہی

---

[1] اصول السرخسی، ص ۱۳۹۔۱۴۰۔ [2] الحجرات: ۱۔

[3] سہ ماہی منہاج، لاہور، سید متین ہاشمی، مصادر شریعت نمبر، حصہ سوم، مرکز تحقیق دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری، لاہور۔

[4] النحل: ۸۹۔

بلکہ قرآنی حکم ہی کافی ہے۔ اور اگر اس قرآنی حکم کے خلاف کوئی دوسرا حکم تلاش کیا گیا تو یہ رفض ہے۔ قرآن کی مخالفت ہے جو ہرگز قبول نہیں ہے۔ کیونکہ شریعت ہماری آراء، استنباط اور قیاس کی محتاج نہیں ہے؟

جواب: ان آیات کا مطلب یہ ہے کہ ہم نے آپ ﷺ پر ایسی کتاب نازل کی ہے جس میں مجموعی طور پر تمام تشریعی امور کے مبادیات و اساسیات موجود ہیں۔ اور پھر صرف اسی پر اکتفا نہیں کیا گیا ہے۔ بلکہ ان مبادیات و اساسیات سے اُحکام کے استنباط کے طریقوں کی طرف بھی راہنمائی کی گئی ہے۔ جس کی وجہ سے یہ آسانی ہوگئی ہے کہ یا تو بواسطۂ نص، قرآن سے حکم متنبط کرلیا جائے یا ان قواعد عامہ کو برت کر استنباط کیا جائے جن کی طرف قرآن نے اشارے کئے ہیں۔

اور قیاس ایسا عمل ہے جس کے ذریعے ہم قرآن ہی کے بتائے ہوئے قواعد و اشارات کے استعمال سے اللہ کے اس حکم کو منکشف کرتے ہیں جس کی نص صریح سے تصدیق نہ ہورہی ہو۔ گویا قیاس ثابت شدہ حکم کو ظاہر کرتا ہے اور جو حکم موجود ہی نہ ہو اسے ثابت نہیں کرتا ہے لہٰذا یہ اس آیت کے خلاف نہیں ہے۔

معلوم ہوا کہ قرآنی اُحکام لفظاً اور معناً دونوں طرح نازل ہوئے ہیں۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ہر حکم میں نص صریح موجود ہے۔ قرآنی اُحکام جب دلالت معنوی سے ثابت ہورہے ہوں تو اسے قیاس کہا جاتا ہے۔ لہٰذا قیاس سے دامن نہیں چھڑایا جاسکتا ہے۔ [1]

سوال نمبر ۵: فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِی شَیْءٍ فَرُدُّوْهُ اِلَی اللّٰهِ وَالرَّسُوْلِ [2]

ترجمہ: پھر اگر تم کسی چیز میں اختلاف کرو تو اسے لوٹاؤ اللہ اور اس کے رسول کی طرف۔

مسلمانوں کا اجماع ہے کہ یہ رد کتاب اللہ اور رسول اللہ ﷺ کی طرف ہے آپ کی حیات میں اور آپ کے وصال کے بعد آپ کی سنت ہے۔ یہاں عقل، رائے اور قیاس کا کہیں ذکر نہیں ہے لہٰذا قیاس باطل ہے؟

---

[1] د۔ عبدالکریم زیدان، الوجیز فی اصول الفقہ، ص ۲۲۶، مؤسسۃ الرسالہ۔

[2] نساء: ۵۹۔

جواب: اس آیت کا مفہوم یہ ہے کہ تنازعات میں اللہ اور اس کے رسول کی طرف رجوع کرو۔ اور یہ رجوع دو طرح سے ممکن ہے لفظاً یا معناً یا تو کسی شئ کا حکم نص صریح سے ظاہر ہو رہا ہوگا یا پھر معنوی طور پر پوشیدہ ہوگا اور اسی پوشیدہ حکم کو اللہ اور اس کے رسول کے بتائے ہوئے طریقوں سے ظاہر کرنا ہی قیاس ہے۔ گویا یہ آیت بتا رہی ہے کہ قیاس صحیح کے ذریعے بھی رجوع الی اللہ والرسول ہوسکتا ہے۔ اور یہ رجوع عین اللہ اور اس کے رسول کے حکم کے مطابق ہوگا۔ کیونکہ اللہ اور اس کے رسول کے علاوہ کی طرف رجوع کتاب وسنت سے رجوع کرنا نہیں ہوگا۔

عام منازعات میں کتاب وسنت پر عمل منازعت کی شرط سے خالی ہے۔ اور اُحکام شرعیہ ومنصوصہ میں بھی مؤمنین کے درمیان تنازعہ درست نہیں ہے۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ متنازعہ صورتحال وہ ہوگی جس میں کوئی واضح نص موجود نہ ہو۔ اور نص کی موجودگی میں کتاب و سنت سے اس امر کے مطابق رجوع نہیں کیا جائے گا۔ یہی تو قیاس ہے۔ [1]

سوال نمبر ٦: قُلْ اِنْ ضَلَلْتُ فَاِنَّمَآ اَضِلُّ عَلٰى نَفْسِىْ وَاِنِ اهْتَدَيْتُ فَبِمَا يُوحِىٓ اِلَىَّ رَبِّىْ [2]

ترجمہ: فرمادیجئے کہ اگر میں بہک جاؤں تو میرے بہکنے (کا وبال) مجھ پر ہی ہے اور اگر میں راہ ہدایت پر ہوں تو یہ اس وحی کے سبب ہے جو میرا پروردگار مجھے کرتا ہے۔

اگر قیاس میں ہدایت ہوتی تو اس آیت میں ہدایت کو صرف وحی میں منحصر نہ کیا جاتا بلکہ قیاس کا بھی ذکر ہوتا؟

جواب: وحی کی دو قسمیں ہیں وحی متلو (قرآن) اور وحی غیر متلو (حدیث)۔ گویا قرآن و حدیث اور سنت ہدایت کا مرکز ہیں۔ قرآن وسنت میں اُحکامات پر کبھی ظاہر نص موجود ہوتی ہے اور کبھی کسی شئ کا حکم واضح تو موجود نہیں ہوتا ہے البتہ بعض اشارے ہوتے ہیں جن کی مدد سے مجتہد اس چھپے ہوئے حکم کو ظاہر کرتا ہے۔ اسی

---

[1] اصول سرخسی، ص ۱۳۰۔ [2] سباء: ۵۰۔

عمل کو قیاس کہا جاتا ہے گویا قیاس کوئی خارجی عمل نہیں ہے بلکہ اس کا ذکر قرآن و سنت میں معناً اور اشارۃً موجود ہوتا ہے۔

لہٰذا اب یہ کہنا کہ ہدایت صرف وحی میں منحصر ہے اور قیاس کا ذکر نہیں ہے اس لئے باطل ہے۔ جائز نہیں ہے۔ کیونکہ قیاس قرآن وسنت کے اندر ذکر کردہ اشارات و پوشیدہ حکم کا نتیجہ ہے۔ لہٰذا قیاس بھی ہدایت کا سرچشمہ ہے اور قیاس کو باطل قرار دینا قرآن وسنت کے ذخیرے کو معطل کرنا ہوگا اور یہ باطل ہے۔ [1]

سوال نمبر ۷: اِنَّ الظَّنَّ لَایُغْنِی مِنَ الْحَقِّ شَیْئاً [2]

ترجمہ: اور بے شک وہم وگمان حق کے مقابلے میں کچھ کام نہیں دیتا ہے۔

اور نبی علیہ السلام نے فرمایا ہے:

أَنَّ الظَّنَّ أَکْذَبُ الْحَدِیْثِ [3]

(بے شک گمان سب سے جھوٹی بات ہے)۔

اور قیاس بھی بہت بڑا ظن ہے جو جھوٹ ہے؟ [4]

جواب: اگر ظن کے جھوٹ ہونے سے مراد آوارہ و بے لگام قسم کا ظن ہے تو پھر ٹھیک ہے قرآن وحدیث میں اس کی مذمت کی گئی ہے۔ لیکن ظن سے مراد اگر قیاس ہے تو یہ ایسا ظن ہے جس کا حکم خود قرآن وحدیث میں موجود ہے۔ جیسا کہ قرآن میں ہے:

فاعتبروا یا اولی الابصار ط [5]

ترجمہ: اے عقلمندو! (چیزوں کو ایک دوسرے پر) اعتبار کرو یعنی قیاس کرو۔

اور پھر قیاس ہمیں جس ظن کا فائدہ دیتا ہے وہ حکم کی صحت میں راجح ہے۔ اور ظن راجح عملی اُحکام کے اثبات کیلئے کافی ہے۔ اور یہ جھوٹ نہیں بلکہ بہت بڑا سچ ہے۔ کیونکہ قیاس اُحکام پر قرآن کی معنوی دلالت کا کام کرتا ہے۔ جس کے بغیر گزارہ نہیں ہے۔ [6]

---

[1] اعلام الموقعین، ص ۱۵۰۔ [2] نجم: ۲۸۔

[3] صحیح بخاری، کتاب الأدب، باب یایھا الذین آمنوا اجتنبوا کثیراً مِّنَ الظَّنّ۔

[4] اعلام الموقعین، ص ۱۵۰۔ [5] سورۃ الحشر: ۲۔

[6] د۔ عبدالکریم زیدان، الوجیز فی اصول الفقہ، ص ۲۲۶، مؤسسۃ الرسالہ۔

سوال نمبر۸: وَاَنْزَلْنَا اِلَیْکَ الذِکْرَ لِتُبَیِّنَ لِلنَّاسِ مَانُزِّلَ اِلَیْھِمْ [1]

ترجمہ: اور ہم نے آپ کی طرف یہ ذکر (کتاب) نازل کی ہے تاکہ آپ لوگوں کو وضاحت سے بتائیں جو ان کی طرف نازل ہوا ہے۔ جب اللہ کی کتاب نازل ہوچکی ہے اور نبی ﷺ نے وضاحت بھی فرمادی ہے تو اب قیاس و استنباط کی کیا ضرورت ہے؟

جواب: جدت پسندوں کا اس آیت سے استدلال درست نہیں ہے کیونکہ اس آیت کریمہ میں تو قیاس کا ثبوت واضح ہورہا ہے کہ کتاب اللہ کے صریح اُحکامات اور غیر صریح اُحکامات کی علّتیں اور غایتیں بھی نبی ﷺ نے وضاحت سے بیان فرمادی ہیں۔ تاکہ نت نئے مسائل کے حل کا راستہ بھی کھل جائے اور اسلامی اُحکامات کی جامعیت و ہمہ گیریت بھی قائم رہے۔ اور اسلام کے پیروکار مسائل کے حل کیلئے تلاش حق میں سرگرداں ہوکر دنیاوی حالات کا شکار نہ ہوجائیں۔ اس لئے کہ لتبین للناس کا مطلب یہی ہے کہ آپ ﷺ نے الفاظ و معنی، علل و اوصاف بیان کرکے اجتہاد و قیاس کیلئے امت کو تیار کیا ہے تاکہ وہ ہر دور میں مسائل پر قابو پاکر غالب رہیں۔ [2]

سوال نمبر۹: فَاعْتَبِرُوْا یَا اُولِی الْاَبْصَار [3] (ترجمہ): عبرت پکڑو اے عقل مندو!

اِنَّ فِی ذَالِکَ لَعِبرۃً لِّاُولِی الْاَبْصَار [4]

ترجمہ: آنکھ والوں کیلئے اس میں عبرت ہے۔

اِنْ کُنْتُمْ لِلرُّؤْیَا تَعْبُرُوْنَ [5] (ترجمہ): اگر آپ خوابوں کی تعبیر بتاسکتے ہیں۔

ان آیات میں جو اعتبار بیان ہوا ہے اس کا مطلب رائے اور قیاس نہیں ہے بلکہ اللہ تعالیٰ نے قرون سابقہ میں جو کچھ کیا ہے اس میں غور وفکر کا ذکر ہے۔

---

[1] النحل: ۴۴۔

[2] تقی امینی، فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر، قدیمی کتب خانہ آرام باغ، کراچی۔

[3] حشر: ۲۔ [4] آل عمران: ۱۳۔

[5] یوسف: ۴۳۔

جواب: اعتبار کا معنی غور وفکر اور بعینہ مامور نہیں ہے بلکہ تامل کے ساتھ اپنے حال اور کیفیت کو ان کے حال پر اعتبار کرنا بھی ہے۔ یعنی جس وجہ سے انہیں عذاب ہوا ہے کہیں وہی سبب ہم میں تو نہیں پایا جاتا اگر پایا گیا تو اسی طرح کا عذاب ہوگا لہٰذا عبرت پکڑو۔ گویا عبرت دلانا مقصود ہے۔ مثلاً: اللہ کا فرمان ہے: **ولکم فی القصاص حَیاۃ۔** [1]

ترجمہ: اور تمہارے لئے قصاص (موت) میں زندگی ہے۔

یہاں قصاص (موت) حیاۃ کی ضد ہے۔ لیکن شرعاً اعتبار کیا گیا ہے کہ اس (موت) میں حیات ہے۔ وہ یوں کہ جب کوئی شخص دوسرے کو قتل کرنے کا سوچے گا تو اپنے دل میں سوچے گا کہ جب میں اسے قتل کرونگا تو مجھے بھی قتل کیا جائیگا لہٰذا وہ قتل سے رُک گیا تو دونوں کو زندگی مل گئی۔

گویا زندگی کو یوں بھی بقا ملی کہ قاتل، مقتول کے ورثاء سے خوف کے مارے ہر وقت آمادۂ قتل وحرب رہتا ہے۔ ظاہر ہے وہ اپنی جان بچانے کیلئے قتل پر آمادہ رہتا ہے تاکہ خوف زائل کرے۔ دونوں خطرے میں رہتے ہیں۔ جب ورثاء قصاص طلب کرتے ہیں تو وہ شر سے اپنے خاندان اور خود کو بچالیتے ہیں۔ گویا یہ زندگی ہے حیات ہے۔ کیونکہ ہلاکت کا سبب دفع ہونے سے زندگی ملتی ہے۔ فرمان الٰہی ہے:

ومن أحیاھا فکانما احیا الناس جمیعا [2]

ترجمہ: جس کسی نے ایک زندگی بچائی اس نے گویا سارے لوگوں کی زندگیاں بچائیں۔

جب یہ معنی واضح ہوگیا تو پھر ہم کہتے ہیں ہلاکت کا حکم محل کے اعتبار سے کفر ہے اور تحریم وتحلیل کے حکم میں محل کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے کہ وہ کفر ہے اور یہ قدر وجنس ہے۔ دونوں جگہوں میں حکم منصوص بالأمر ہوگا کہ علت وسبب ایک ہے۔ ایک کو دوسرے پر اعتبار کریں گے۔ یہی رائے اور قیاس ہے۔ [3]

---

[1] بقرہ: ۱۷۹۔ [2] مائدہ: ۳۲۔

[3] اصول السرخسی، ص ۱۲۵۔۱۲۶۔

سوال نمبر۱۰: لَوۡلَا کِتٰبٌ مِّنَ اللّٰهِ سَبَقَ لَمَسَّکُمۡ فِیۡمَاۤ اَخَذۡتُمۡ عَذَابٌ عَظِیۡمٌ [۱]

ترجمہ: اگر پہلے سے اللہ کی طرف سے بات لکھی ہوئی نہ ہوتی تو جو کچھ تم نے لیا ہے اس پر تمہیں کوئی بری سزا ہوتی۔

اگر قیاس مستحسن ہوتی تو عتاب کیوں ہوتا؟

جواب: یہاں عتاب مشورہ کرنے میں نہیں ہے بلکہ اس پر ہے جس میں نص موجود ہے (لَمسکم فیما أخذتم عذاب عظیم) [۲]

ترجمہ: تو جو کچھ تم نے لیا ہے اس پر تمہیں ضرور بڑی سزا ہوتی۔

پھر ہم نہیں کہتے کہ ہر مجتہد مصیب ہے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ رائے اور مشورہ مستحسن ہے۔ پھر مجتہد اس معاملے میں خاطی یا مصیب دونوں سے ہوسکتا ہے۔

نبی علیہ السلام نے شیخین سے مشورہ کیا ہر کسی نے اپنی رائے کا اظہار کیا۔ مگر دونوں میں سے ایک مصیب ہوا۔ پتہ چلا کہ (وشاورهم فی الأمر :) یہ جنگ کیلئے خاص نہیں ہے۔ ہر کام میں جہاں ضرورت ہو رائے کا اظہار کریں۔ آپ ﷺ نے فرمایا۔

فانی فیما لم یوح الی مثلکما" [۳]

بے شک مجھے تمہاری طرح کی بات وحی نہیں کی گئی ہے۔

نبی ﷺ نے اپنے بعد خلافت کو مشاورت پر چھوڑ دیا اور پھر باہمی مشاورت کے بعد سیدنا عمر کی رائے پر اتفاق ہوگیا جو قیاس ہے اور ان کی ذاتی رائے ہے۔ فرمایا:

"ألا ترضون لأمر دنیا کم بمن رضی به رسول اللّٰه لأمر دینکم" (یعنی الامامۃ للصلوہ)

کیا تم لوگ اپنے دنیاوی کاموں میں اُس سے خوش نہیں ہوگے جس سے رسول اللہ ﷺ تمہارے دینی اُمور (امامت) میں خوش تھے۔

عبدالرحمٰن بن عوف کو بھی نبی ﷺ نے امام بنایا مگر ابوبکر نے آپ کی موجودگی میں

---

۱ انفال: ۶۸۔ ۲ ایضاً۔

۳ الہیثمی، مجمع الزوائد، کتاب العلم، باب الاجتهاد، جلد نمبر ۱، ص ۱۷۸۔

نماز پڑھائی۔ لیکن ابوبکر کو خاص کردیا ہے اور یہ خصوصیت کسی اور کو حاصل نہیں ہے۔

سیدنا عمر نے ستر لوگوں سے مشورہ کیا پھر عبدالرحمٰن پھر علی پر پیش کیا کہ ابوبکر وعمر کی رائے پر عمل کرو۔ کتاب اللہ، سنت رسول اور پھر میرا اجتھاد ہے سیدنا عثمان نے کہا ٹھیک ہے۔ معلوم ہوا کہ عمل بالرائے صحابہ کرام میں مشہور ومعلوم تھا۔ جو بعد میں دیگر مسائل کے حل میں بھی استعمال ہونے لگا۔ [1]

سوال نمبر۱۱: وَاَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ [2]

ترجمہ: اور آپ لوگوں کے درمیان فیصلہ کرتے رہئے اسی (قانون) کے مطابق جو اللہ نے نازل کیا ہے۔

جبکہ قیاس ''حکم بمالم ینزل به الله'' ہے؟

جواب: جدت پسندوں کا یہ استدلال صحیح نہیں ہے کیونکہ اجتھاد شرعی کے ذریعے اُحکام منصوص کی بنیاد پر دیگر احکام کی تفریع ''حکم بمالم ینزل به الله'' نہیں ہے۔ اگر یہ مان لیا جائے تو پھر اختلاف کی صورت میں اللہ تعالیٰ نے ''فردوہ اِلَی اللّٰه و رسوله'' کا حکم ہی کیوں دیا ہے۔ [3]

سوال نمبر۱۲: (i) مافرّطنا فی الکتب من شیٔ [4]

ترجمہ: ہم نے اپنے رجسٹر میں کوئی چیز نہیں رکھی ہے۔

(ii) وَلَا رَطْبٍ وَّلَا يَابِسٍ اِلَّا فِي كِتٰبٍ مُّبِيْنٍ [5]

ترجمہ: اور نہ کوئی تر اور نہ کوئی خشک چیز مگر (یہ کہ یہ سب) روشن کتاب میں موجود ہیں۔

مندرجہ بالا آیات میں تمام اُحکام کے متعلق ضروری معلومات جمع ہیں تو پھر تشریع بالقیاس کی کیا ضرورت ہے۔ کیونکہ اس طرح قیاس دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا۔ یا تو قیاس اسی

---

[1] اصول السرخسی، ص ۱۳۰۔ [2] مائدہ: ۴۹۔

[3] اصول السرخسی، ص ۱۳۸۔ [4] انعام: ۳۸۔

[5] انعام: ۵۹۔

چیز پر دلالت کرے گا جس پر قرآن دلالت کرتا ہے تو یہ تحصیل حاصل ہے یا پھر قیاس قرآن کے خلاف پر دلالت کرے گا۔تو وہ مردود ہے؟

جواب: جدت پسندوں کا یہ استدلال بھی درست نہیں ہے۔ کیونکہ ان دونوں آیات میں کتاب سے مراد قرآن کریم نہیں ہے۔ بلکہ اس سے مراد ''علم الٰہی'' یا بالفاظ دیگر ''لوح محفوظ'' ہے۔

اگر آپ عبارت کے سیاق پر غور کریں گے تو ضرور یہ جان لیں گے مثلاً پہلی آیت کو ذرا ملا کر پڑھیں:

وَمَامِنْ دَآبَّةَ فِی الْاَرْضِ وَلَا طآئِرٍ یَّطِیْرُ بِجَنا حَیْهِ اِلَّآ اُمَم أَمثالُکُم مَافَرَّطْنَا فِی الکتبِ مِنْ شیءٍ ثُمَّ اِلیٰ رَبِّهِمْ یُحْشَرُوْنَ [1]

ترجمہ: اور جو بھی جانور زمین پر چلنے والا ہے اور جو بھی پرند اپنے دونوں بازوؤں سے اڑنے والا ہے۔ وہ سب تمہاری ہی طرح کے گروہ ہیں۔ ہم نے اپنے رجسٹر میں کوئی چیز نہیں چھوڑ رکھی ہے۔ پھر یہ سب اپنے پروردگار کے پاس جمع کیئے جائیں گے۔

تفسیر روح المعانی میں ہے۔

"عن الحسن و قتادة ان المراد بالکتاب، الکتاب الذی عند اللّٰہ تعالیٰ وھو مشتمل علی ماکان ومایکون وھو اللوح المحفوظ" [2]

یعنی: حسن بصری اور قتادہ سے روایت ہے کہ اس آیت کریمہ میں جو لفظ کتاب آیا ہے اس سے مراد وہ کتاب ہے جو اللہ تعالیٰ کے پاس محفوظ ہے۔ اور جس میں ماضی و مستقبل کی تمام باتیں درج ہیں اور وہی لوح محفوظ ہے۔

لہٰذا جدت پسندوں کا لفظ الکتاب کا قرآن پر اطلاق ہی سرے سے درست نہیں ہے۔

---

[1] انعام: ۳۸۔

[2] محمود آلوسی، روح المعانی ۷، ص ۱۴۵، طبع بیروت

اسی طرح آیت نمبر۲ میں :وَلا رطب ولا یابس الّا فی کتاب مبین میں مراد ''علم الٰہی'' ہے۔ چنانچہ سیاق عبارت ملاحظہ ہو:

وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الغَيْبِ لَا يعلمها اِلاّ هو. وَ يَعْلَمُ مَافِي البَرّ وَ الْبَحْرِ، وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَّرَقَةٍ اِلّايعلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمٰتِ الْاَرْضِ وَلَارَطْبٍ وَلَا يَا بِسٍ اِلَّا فِي كتابٍ مُّبين [1]

ترجمہ: اوراس کے پاس ہیں غیب کے خزانے کی کنجیاں، انہیں بجز اس کے کوئی نہیں جانتا اور وہی جانتا ہے جو کچھ خشکی اور تری میں ہے۔ اور کوئی پتا نہیں گرتا مگر یہ کہ وہ اسے جانتا ہے اور کوئی دانہ زمین کی تاریکیوں میں نہیں پڑتا اور نہ کوئی تر اور خشک چیز مگر یہ سب کے سب روشن کتاب میں موجود ہیں۔

اِلّا فی کتاب مُّبین کی تفسیر میں امام فخر الدین رازی تفسیر کبیر میں لکھتے ہیں:

''فيه قولان: الاول اِن ذالک الكتاب المبين هو علم الله تعالیٰ لاغير وهذا هوالصواب'' [2]

ترجمہ: اس میں دو قول ہیں پہلا یہ کہ اس کتاب مبین سے مراد اللہ تعالیٰ کا علم ہے نہ کوئی دوسری چیز اور یہی قول درست ہے۔

پھر لکھتے ہیں:

انه تعالیٰ انما كتب هذه الأحوال فی اللوح المحفوظ لتقف الملائكة على نفاذ علم الله تعالیٰ فی المعلومات [3]

یہ کہ اللہ تعالیٰ نے اِن تمام احوال کو لوح محفوظ میں لکھ دیا تا کہ ملائکہ اس بات کو جانیں کہ کس طرح اللہ تعالیٰ کا علم معلومات میں نافذ ہوتا ہے۔

معلوم ہوا کہ مندرجہ بالا دونوں آیات میں کتاب سے مراد قرآن کریم نہیں بلکہ لوح محفوظ ہے۔ لہٰذا جدت پسندوں کا استدلال صحیح نہیں ہے۔

---

[1] انعام: ۵۹۔ [2] تفسیر کبیر، جلد۳، ص ۱۱، طبع مصر، ۱۹۳۸ء۔

[3] ایضاً۔

سوال نمبر۱۳: ابن حزم نے (الرسالۃ الکبریٰ) میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے نقل کیا ہے۔

" قال علیہ ﷺ تعمل هٰذه الأمّة برهة بالكتاب وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس فاذا فعلوا ذالك فقد ضلّوا" [1]

نبی علیہ السلام نے فرمایا ہے، کہ یہ امت کچھ عرصے تک کتاب (قرآن) پر عمل کرے گی اور کچھ عرصے تک سنت پر اور کچھ عرصے تک قیاس پر، پس جب وہ ایسا کرے گی (یعنی قیاس پر عمل کرے گی) تو گمراہ ہو جائے گی۔تو گویا قیاس گمراہی کی نشانی ہے۔

جواب: اس سوال کے دو جواب ہیں۔

(الف) ایک تو یہ کہ اس روایت کی سند غیر مقبول ہے چنانچہ عبدالوھاب خلاف لکھتے ہیں!

"وقد قال السبكي هو لا تقوم به الحجة لان بعض رواته كذبه ابن معين" [2]

یعنی: سبکی نے کہا ہے کہ اس روایت سے استدلال کرنا صحیح نہیں ہے۔ اس لئے کہ اس کے بعض راوی ایسے ہیں جنہیں ابن معین نے جھوٹا قرار دیا ہے۔

(ب) دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر بالفرض اس روایت کو درست مانا جائے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک زمانہ ایسا ہوگا جب امت مسلمہ قرآن کریم پر عمل کرتی رہے گی۔ کیونکہ نبی ﷺ تشریف فرما ہوں گے اور قرآن کا نزول ہو رہا ہوگا۔ پھر ایسا دور آئے گا کہ نبی علیہ السلام پردہ فرما جائیں گے لیکن صحابہ کرام موجود رہیں گے جو قرآنی آیات کی تشریح نبی علیہ السلام کے اسوہ حسنہ کی روشنی میں کریں گے۔ اور عمل کرتے رہیں گے۔ پھر آگے چل کر ایسا دور بھی آئیگا کہ لوگ قرآن و سنت کو تو پس پشت ڈال دیں گے۔ فلسفیانہ علوم حاصل کریں گے اور انکے معیار پر قرآن و سنت کو جانچیں گے۔ اور صرف اپنی عقل اور قیاس پر عمل کریں گے یہ دور گمراہی کا ہوگا۔ ایسا کہنا غلط بھی نہیں ہے۔ ہر وہ

---

[1] سنن الدار القطنی، جز اوّل، ص ۷۷۔

[2] عبدالوہاب خلاف، مصادر التشریع الاسلامی، فیما لا نص فیہ، ص ۱۳۸۔

شخص جو اسلامی تاریخ کے مختلف ادوار سے واقفیت رکھتا ہے۔ وہ جانتا ہے کہ ایسا بھی دور مسلمانوں پر گذر چکا ہے۔ دور کیوں جائیں کیا ہندوستان میں ہی ایسے لوگ پیدا نہیں ہوئے کہ جنہوں نے معجزات، ملائکہ کے وجود اور جنوں کے وجود کا انکار کیا۔ جنت اور دوزخ کی (Locality) مقامیت کا انکار کیا اور اسے محض (Stats of Mind) یعنی ذہنی کیفیت کا نام دیا۔ لہٰذا نبی ﷺ اگر ایسے لوگوں کے بارے میں فرما رہے ہیں تو بجا ارشاد فرما رہے ہیں۔ لہٰذا ایسے لوگوں سے تعلق رکھنے والی بات کو امام ابو حنیفہ، امام شافعی، امام مالک اور امام احمد بن حنبل پر چسپاں کر دینا نہ تو قرین قیاس ہے اور نہ ہی قرین انصاف!! [1]

سوال نمبر ۱۴: نبی ﷺ نے قیاس کا حکم تو کہیں بھی نہیں دیا ہے بلکہ منع کیا ہے۔ جیسے سیدنا عمر رضی اللہ عنہ اور سیدنا اسامہ رضی اللہ عنہ کو دو حلے بھیجے گئے ریشم کے۔ تو حضرت اسامہ نے تملیک پر قیاس کرتے ہوئے پہن لیا کہ اب اس سے فائدہ اٹھانا اور بیچنا جائز تھا۔ جبکہ سیدنا عمر نے لُبس کو تملیک پر قیاس نہیں کیا اور نہیں پہنا۔ اسامہ نے قیاساً حلال سمجھا جبکہ سیدنا عمر نے قیاساً حرام جانا۔ آپ علیہ السلام نے دونوں کے قیاس کو باطل قرار دیا اور سیدنا عمر سے فرمایا:

"انما بعثت بها الیک تستمتع بها"

میں نے تمہاری طرف اِس لئے بھیجا تھا تا کہ اُسے پہنتے/ فائدہ اٹھاتے۔

اور سیدنا اسامہ سے فرمایا:

"انی لَم اُبعثها الیک لتلبسها، ولکن بعثتها الیک لِتشققها خمراً لنسائک"

میں نے تمہاری طرف یہ کپڑا پہننے کیلئے نہیں بھیجا تھا بلکہ اس لئے بھیجا تھا کہ تم اپنی عورتوں کے لئے دوپٹے بنا لیتے۔

نبی علیہ السلام نے دونوں کے قیاس کو باطل قرار دے دیا گویا یہ عین اِبطال القیاس

---

[1] فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر، ص ۱۳۳۔

ہے تو پھر آپ قیاس کیوں کرتے ہیں؟

جواب: یاد رہے کہ نص کی عدم موجودگی میں قیاس یا رائے استعمال کی جاتی ہے۔ قیاس و رائے سے علم ظنی حاصل ہوتا ہے جبکہ شارع علیہ السلام کی ہر بات ہمارے حق میں علم الیقین ہے۔ لہٰذا نص یا شارع علیہ السلام کی موجودگی میں قیاس کرنا جائز نہیں ہے۔

ظاہر نص تو یقینی علم کا فائدہ دیتی ہے مگر اس کے اندر ایک معنی و علت یا سبب یا وصف مؤثر ہوتا ہے جس کو استعمال کر کے اگر حکم ثابت کریں گے تو وہ حکم احتمالی ہوگا۔ اسی لئے قیاس وہاں کریں گے جہاں کتاب وسنت سے نص نہ ہو۔ [1]

یہاں سیدنا عمر اور سیدنا اسامہ کیلئے نبی ﷺ نے شارع کی حیثیت سے جو کچھ فرمایا ہے۔ وہ قیاس کو باطل قرار دینے کیلئے نہیں ہے بلکہ اپنی ہی سنت کی وضاحت فرمادی ہے۔ جب نص واضح ہو۔ اور اس کے اوصاف وعلل فوراً پہچانے جائیں تو پھر قیاس کی ضرورت نہیں رہتی ہے۔ اور شارع کو یہ حق ہے کہ وہ اپنے کسی حکم یا سنت کی جو چاہے تعبیر کرے یا سابقہ حکم کو منسوخ کرے۔

لہٰذا معلوم ہوا کہ شارع نے اپنی سنت کی وضاحت کردی ہے جو علم یقینی پر مشتمل ہے۔ اس لئے نص اور شارع کی موجودگی میں قیاس جائز ہی نہ رہی لیکن اگر شارع علیہ السلام کی موجودگی یا نص نہ ہوتی تو صحابہ کا یہ قیاس جائز تھا اور صحیح بھی کیونکہ تمام صحابہ عادل ہیں۔ لہٰذا سائل کا سوال درست نہیں ہے۔

سوال نمبر ۱۵: ابن قیم جوزی سوال کرتے ہیں:

”فَاَیۡنَ بین النبی ﷺ أنّی اِذَا حَرَّمْتُ شَیْأً أو أو جبته أو أبحته فاستخرجوا وَصْفاً مَا شَبِیْھاً جَامعاً بین ذالک و بین جمیع ماسکت عنه فألحقوه به وَقیسوا علیه“ [2]

ترجمہ: نبی علیہ السلام نے یہ بات کب بیان فرمائی ہے کہ جب میں کسی شئ کو

---

[1] اصول السرخسی، ص ۱۴۰۔

[2] اعلام الموقعین، ص ۱۵۱، دار الکتب العلمیہ، بیروت ابن قیم جوزی۔

حرام کردوں یا واجب کردوں یا مباح کردوں تو تم اس میں ایسے اوصاف نکالنا جو (ان بیان کردہ چیزوں) اوران کے درمیان کہ (جن کے بارے میں نے خاموشی اختیار کی ہے) مشابھت پائی جاتی ہے تو تم اس کواس سے ملادواوراس پر قیاس کرو۔

جواب: واقعتاً جوالفاظ جدت پسندوں نے ذکر کیئے ہیں وہ تو آپ ﷺ نے نہیں فرمائے مگر ذرا معاذ بن جبل والی روایت کو پڑھیئے:

جب نبی ﷺ نے حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کو یمن کا گورنر بنا کر بھیجا تو فرمایا: اگر تیرے پاس کوئی مقدمہ آیا تو کیسے فیصلہ کروگے؟ عرض کیا: کتاب اللہ کے مطابق فیصلہ کروں گا۔ فرمایا: اگر کتاب اللہ میں نہ پایا تو؟ عرض کیا: تو رسول اللہ ﷺ کی سنت کے مطابق فیصلہ کروں گا: فرمایا: تو اگر سنت رسول ﷺ میں بھی نہ پایا تو؟ عرض کیا: "أَجْتَهِدُ بِرَأيِي" بھرپورکوشش کے ساتھ اپنی رائے سے اجتہاد کے ذریعہ فیصلہ کروں گا۔ معاذ بن جبل کہتے ہیں کہ نبی ﷺ نے میرے سینے پر ضرب لگائی پھر فرمایا: "الحمدُللّٰه الذی وَفَّقَ رَسُولَ رسولِ اللّٰه لما يَرضى به رسولُ اللّٰه ﷺ" یعنی اللہ کا شکر ہے جس نے اپنے رسول کے نمائندے کواس کام کی توفیق دی جس سے اس کا رسول خوش ہے۔ [1]

ذرااس روایت پر بھی غور کیجئے:

"اِنه ﷺ قال لعمروبن العاص حين عهد اليه ان يفصل فى قضية معروفة اِجْتَهِدُ اِن اَصَبْتَ فَلَکَ اَجْرَانِ وَاِنْ أَخْطَأتَ فَلَکَ الْاَجر" [2]

یعنی: نبی ﷺ نے ایک مشہور مقدمے میں فیصلہ کرنے کا ذمہ دار جب حضرت عمرو بن العاص کو بنایا تو ان سے ارشاد فرمایا: کہ اجتہاد کرنا تو پھر اگر تیرا اجتہاد صحیح ہوا تو تجھے دو اجر ملیں گے اور اگر (بالفرض) تجھ سے غلطی سرزد ہوگئی جب بھی تو محروم یا گنہگار نہ ہوگا بلکہ تجھے اجر ملے گا۔

---

[1] اعلام الموقعین، ص ۱۳۴۔ [2] عبدالوہاب خلاف، مصادر التشریع الاسلامی، ص ۳۹۔

ان دونوں روایات میں نبی ﷺ اجتہاد، رائے اور قیاس کے ذریعے فیصلہ کرنے پر اللہ کا شکر ادا کررہے ہیں اور صحابہ کرام کو دو اجر اور کم از کم ایک اجر کے ملنے کی خوشخبری دے رہے ہیں۔ اور خوش ہورہے ہیں۔ تو کیا اب بھی جدت پسندوں کا یہ اعتراض باقی رہے گا۔

سوال نمبر۱۶: "اِذا قال النبی ﷺ حَرَّمْتُ علیکم الربافی البر" [۱]

ترجمہ: جب نبی ﷺ نے یہ فرمایا کہ میں گندم میں تمہارے لئے سود حرام کرتا ہوں۔

پہلی بات تو یہ ہے کہ یہ قائسین کی مبالغہ آرائی ہے اور اگر یہ بات ثابت ہوتو پھر یہ قرآن پر تقدم ہے؟

جواب: جدت پسند شاید یہ بات بھول گئے ہیں نبی ﷺ خود شارع ہیں۔ آپ ﷺ کے قول، فعل اور تقریر کا نام ہی شریعت ہے۔ اللہ نے بھی حکم دیا ہے کہ:

"اطیعو اللّٰہ واطیعو الرسول" [۲] (ترجمہ): اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کرو۔

"من یطع الرسول فقد اَطاعَ اللّٰہ" [۳]

ترجمہ: جس نے رسول کی اطاعت کی تو اس نے اللہ کی اطاعت کی۔

"ما اٰتاکم الرسول فخذوہُ و مانھا کم عنہ فانتھوا" [۴]

ترجمہ: جو کچھ رسول تمہیں دے وہ لے لو اور جس سے منع کرے تو اس سے رُک جاؤ۔

اور آپ ﷺ کا منصب نبوت ہے کہ آپ کتاب کے ساتھ حکمت بھی سکھاتے ہیں:

ویعلمھم الکتب والحکمۃ [۵]

ترجمہ: اور وہ ان کو کتاب وحکمت کی تعلیم دیتا ہے۔

مذکورہ بالا روایت نہ تو قائسین کی مبالغہ آرائی ہے اور نہ ہی کتاب پر تقدم ہے بلکہ نبی ﷺ کے منصب نبوت کا تقاضا ہے اور اللہ کے حکم کی تعمیل ہے کہ آپ حکمتیں بیان کریں یہ بھی حکمت ہے۔ ورنہ سود کے متعلق بہت سی آ گاہی سے امت محروم رہ جاتی ہے۔ لہٰذا جدت پسندوں کو نبی ﷺ کے منصب نبوت کے تقاضوں کو سمجھنے کی ضرورت ہے۔

---

[۱] اعلام الموقعین، ص ۱۵۱۔
[۲] سورۃ النساء: ۵۹۔
[۳] سورۃ النساء: ۸۰۔
[۴] سورۃ الحشر: ۷۔
[۵] آل عمران: ۱۵۹۔

سوال نمبر۱۷: سیدنا ابوبکر رضی اللہ عنہ کا قول ہے:

"أی سماء تظلنی وأی أرض تقلی اِذا قلت فی کتاب اللّٰہ تعالیٰ برأیی" [۱]

ترجمہ: کونسا آسمان مجھ پر سائیہ کریگا اور کونسی زمین مجھے جگہ دے گی اگر میں کتاب اللہ میں اپنی رائے سے کچھ کہوں۔

سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کا قول ہے:

(الف) **"اِیّاکم وَأَصحابُ الرَّأیِ فانھم أعداءُ السنن"** [۲]

ترجمہ: أصحاب الرائے سے بچنا کیونکہ یہ لوگ سنتوں کے دشمن ہیں۔

(ب) **"اِیَّاکُم والمکایلۃ قیل وما المکایلۃ قال المقایسۃ"** [۳]

ترجمہ: خبردار مکایلہ سے بچنا، لوگوں نے پوچھا، مکایلہ کیا ہے فرمایا قیاس کرنا۔

سیدنا علی رضی اللہ عنہ کا قول ہے:

"لوکان الدین بالرأی لکان باطن الخف أولیٰ بالمسح من ظاھرہ" [۴]

ترجمہ: اگر دین کی بنیاد رائے پر ہوتی تو چمڑے کے موزے کے تلوے کے مسح کا حکم ہوتا نہ اوپر کے حصے کا۔

سیدنا عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا قول ہے:

"اِیّاکم وَأرأیت أرأیت" [۵]

ترجمہ: لوگوں کی رائے سے بچو!!

قیاس کے بارے میں جلیل القدر صحابہ کے ان مذمتی اقوال کی موجودگی میں قیاس کیسے کیا جاسکتا ہے؟ لہٰذا قیاس نا قابل عمل ہے۔

---

۱ الخلاف، مصادر التشریع الاسلامی، ص ۳۹۔ ۲ سنن دار قطنی، کتاب النوادر، حدیث ۱۲۔
۳ الخلاف، مصادر التشریع الاسلامی، باب من لانص فیہ، ص ۳۹۔
۴ الخلاف، مصادر التشریع الاسلامی، ص ۳۹۔ ۵ اِعلام الموقعین، ابن القیم، ص ۴۷، ج ۱۔

جواب: جدت پسندوں نے بعض صحابہ کرام کے اقوال سے استدلال کرتے ہوئے حجیت قیاس کا جو انکار کیا ہے۔اس کا ترتیب وار جواب یہ ہے۔

سیدنا ابوبکر رضی اللہ عنہ کا وہ قول جس میں انہوں نے رائے اور قیاس سے فیصلہ دیا ہے (کلالہ) کی وراثت کے بارے میں وہ زیادہ مشہور ہے۔ بنسبت اس قول کے جس میں انکار ہے۔

ان کا کہنا ہے:

"أَقولُ قولاً بِرَأی، فَاِنْ یَّکُ صَوَاباً فَمِنَ اللّٰہِ، وَاِنْ یَّکُ خَطَاءً فمنیّ وَ مِنَ الشَّیْطٰنِ" [1]

ترجمہ: میں یہ بات اپنی رائے سے کہتا ہوں تو اگر یہ صحیح ہے تو اللہ کی طرف سے ہے اور اگر اس میں خطا ہے تو میری اور شیطن کی طرف سے ہے۔

آپ نے جو کچھ فرمایا ہے اگر ایسے مسئلہ میں فرمایا ہے جس میں نص موجود تھی تو یہ خلاف نص قول ہوا جو نہ آپ کیلئے جائز ہے اور نہ ہی کسی غیر کیلئے جائز ہے۔اور آپ کیلئے ایسا گمان کرنا بھی درست نہیں ہے۔لہٰذا ثابت ہوا کہ انکار کا قول آپ کی طرف منسوب کرنا صحیح نہیں ہے اگر صحیح ہے تو پھر اس سے مراد غلط رائے اور غلط قیاس ہے۔

سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کے بارے میں یہ بات اظہر من الشّمس ہے کہ آپ نے رائے اور قیاس کا استعمال کیا ہے۔ان کی مذمت اس قیاس ورائے سے ہے جس سے نص کی مخالفت یا اعراض لازم آئے۔ یا ہوائے نفس کے تحت رائے میں مشغول رہ کر سنن کا تارک ہو۔اور آپ کے قول میں یہ اشارہ موجود ہے:"فَاِنَّھُمْ أَعْدَاءُ السُّنَنِ" یعنی: وہ سنتوں کے دشمن ہیں۔

سیدنا علی رضی اللہ عنہ کی رائے بھی مشہور ہے فرمایا:

"اجتمع رأییی و رأی عمر علیٰ حرمة بیع اُمهات الأولادثمّ رأیتُ أن أرقهن" [2]

ترجمہ: میری اور سیدنا عمر کی رائے ام ولد کے بیع کے حرام ہونے میں جمع ہوگئی تھی پھر میں نے غور کیا (رائے بدل لی) کہ انہیں اجازت دے دی۔

---

[1] البیہقی السنن الصغیر، کتاب الفرائض، باب فی الکلالۃ، ج ۲، ص ۳۶۲۔

[2] التلخیص الحبیر، کتاب امہات الاولاد، مؤسسۃ قرطبہ، طبع اولیٰ ۱۴۱۶ھ/ ۱۹۹۵ء۔

اُحکام شرعیہ کی بنیاد رائے اور قیاس پر نہیں ہے بلکہ وحی اور قرآن وسنت پر ہے۔ لہٰذا فوراً ہی رائے نہیں بلکہ قرآن وسنت اور پھر اجماع کے بعد قیاس سے رجوع کریں گے۔ سیدنا عبداللہ بن مسعود کا قیاسی قول بھی مشہور ہے۔ مفوضہ کے بارے میں فرمایا: "أجتهد برأيي"

پتہ چلا کہ ان کی مذمت ایسی رائے زنی اور قیاس کے بارے میں ہے جس کی ضرورت واحتیاج نہ ہو۔ کیونکہ نبی ﷺ نے بھی فرمایا تھا:

"ذروني ماتركتكم فانما هلك من كان قبلكم بكثرة سوالهم و اختلافهم علىٰ انبياءِ هم" [1]

ترجمہ: مجھے آزاد چھوڑ دو، تم سے پہلے لوگ اپنے انبیاء سے کثرت سوال اور اختلاف کے سبب ہلاک ہوگئے تھے۔

اس کے علاوہ بھی ہزاروں مواقع پر صحابہ کرام نے اجتہاد کیا یا کسی ایک نص کو اصل قرار دے کر اس سے تفریع کی ہے لہٰذا اگر کوئی شخص یہ کہتا ہے کہ صحابہ نے قیاس یا اجتہاد سے کام نہیں لیا ہے تو وہ گویا ایک ثابت حقیقت کا منکر ہے۔ [2]

رہا یہ سوال کہ صحابہ کرام کے مذکورہ بالا اقوال میں کس قیاس اور رائے کی مذمت کی گئی ہے؟ کیونکہ یہ تو ممکن نہیں ہے کہ وہ خود قیاس واجتہاد کرتے بھی رہے ہوں اور انکی مذمت بھی کرتے ہوں۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ صحابہ کرام نے ان اصحاب الرائے کی مذمت کی ہے جن کی آراء نفسانی خواہشات یا ذاتی مفادات پر مبنی ہوتی تھیں۔ اور وہ طرح طرح کی لچر تاویلات گھڑ کر یا قرآنی آیات کے معانی کو مسخ کر کے اپنے مطلب کی باتیں نکال لیا کرتے تھے۔ اس طرح کے لوگ آج بھی پائے جاتے ہیں۔

آپ کو انسانوں کے اس جنگل میں ہزاروں اہل ہوا ملیں گے جو بئر (Beer) کو شراب نہیں مانتے اور اسے شیر مادر کی طرح نوش کرتے ہیں۔ جو سود کو منافع کا نام دے کر ہضم کر جاتے ہیں۔ جو ملاوٹ کو ہاتھ کی صفائی اور احتکار یعنی ذخیرہ اندوزی کو تجارت کہتے ہیں۔

---

[1] مسلم، کتاب الفضائل، باب توقیرہ ﷺ حدیث نمبر ۱۳۱، جلد نمبر ۴/ ۱۸۳۰۔

[2] اصول سرخی، ص ۱۳۳۔

صحابہ کرام نے دراصل اِن اصحاب الرائے کی مذمت کی ہے۔ مطلق مجتہدین یا قیاس کرنے والوں کی مذمت نہیں کی ہے۔ [1]

امام محمد نے (ادب القاضی) میں ذکر کیا ہے کہ تمام صحابہ کرام رائے پر متفقہ طور پر عمل کرتے تھے۔ انہوں نے حدیث عمر سے آغاز کیا ہے جب سیدنا عمر نے سید ابو موسیٰ اشعری کو لکھا تھا:

"أعرف الأمثال والا شباہ وقس الأمور عند ذالک"

یعنی: اُمثال و اشباہ کو پہچانو اور نئے پیش آمدہ مسائل کو ان پر قیاس کرو۔ اس کے ساتھ عبداللہ بن مسعود کا قول بھی ذکر کیا ہے:

"لقد آتیٰ عَلَیْنَا زَمَان لَسْنَا نسأل ولَسْنَا هنالک" [2]

یعنی: ہم پر وقت ایسا آئیگا کہ نہ ہم نے اس کے بارے سوال کیا ہے اور نہ ہم اس وقت ہوں گے۔ معلوم ہوا کہ رائے پر عمل کرنے میں صحابہ کا اتفاق ہے۔ [3]

لہٰذا صحابہ سے قیاس اور رائے کی مذمت میں جو آثار وارد ہوئے ہیں وہ فاسد رائے اور قیاس فاسد پر محمول کیئے جائیں گے۔ اور ہم جانتے ہیں کہ قیاس فاسد کیا ہے جیسا کہ ہمیں معلوم ہے کہ قیاس صحیح کیا ہے جس کی شرائط و اُرکان ہم بیان کر چکے ہیں۔ [3]

سوال نمبر ۱۸: نبی ﷺ کا قول قطعی طور پر موجب علم ہے۔ آپ ﷺ کے کئی اُعمال خلاف نص اور آپ کی رائے کا نتیجہ تھے۔ لیکن اس پر اتفاق ہے کہ یہ آپ ﷺ کی خصوصیت ہے۔ اب کسی اور کیلئے جائز نہیں ہے۔ بالکل اسی طرح صحابہ کرام کا رائے، اجتہاد یا قیاس پر عمل کرنا یا فتویٰ دینا ان کی خصوصیت و کرامت ہے۔

مثلاً نبی ﷺ انصار کے درمیان صلح کیلئے تشریف لے گئے سیدنا بلال نے اذان اور اقامت کہی اور سیدنا ابو بکر نماز کی امامت کیلئے آگے بڑھے۔ نبی علیہ السلام تشریف لے

---

[1] فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر، ص ۱۳۱۔۱۳۲، تقی امینی مولانا۔

[2] اصول السرخسی، ص ۱۳۳۔۱۳۲۔ [3] عبدالکریم زیدان، الوجیز فی اصول الفقہ، ص ۲۲۶۔

آئے جبکہ ابوبکر نماز میں تھے۔ نبی علیہ السلام نے ابوبکر کو امامت کراتے رہنے کا اشارہ کیا مگر ابوبکر اپنے ہاتھ بلند کرتے ہوئے اور اللہ کی حمد بیان کرتے ہوئے پیچھے ہٹ گئے۔ اور نبی علیہ السلام آگے بڑھ گئے۔

نبی علیہ السلام کی امامت تو نص سے معلوم ہے۔ مگر ابوبکر کا امامت کیلئے آگے بڑھنا ان کی رائے تھی۔ جبکہ انکو امام بنے رہنے کا اشارہ نص ہے مگر ان کا پیچھے ہٹ جانا انکی رائے ہے ابوبکر کی خصوصیت ہے۔

(ii) اسی طرح نبی ﷺ نے عبداللہ بن ابی منافق کی نماز جنازہ کا ارادہ کیا تو سیدنا عمر نے آپ کی چادر کو کھینچا۔ اور ایک روایت میں ہے کہ وہ آگے بڑھے اور نماز جنازہ سے منع کیا اور دعائے استغفار سے۔ یہ ان کی رائے تھی۔ پھر ان کی رائے کی موافقت میں قرآن نازل ہوا۔

ولا تصلِ علیٰ احد منهم مات أبداً [1]

ترجمہ: ان (منافقوں) میں سے جب بھی کوئی مرے اس کی نماز جنازہ نہ پڑھو۔

(iii) صلح حدیبیہ کے موقعہ پر سیدنا علی نے صلح نامہ میں جب لکھا:

"هٰذا ما صالح علیه محمد رسول اللّٰه و سهیل بن عمر و علیٰ اهل مکة"

تو سہیل نے کہا اگر ہم ان کو رسول اللہ مانتے تو برائی نہ کرتے لہٰذا محمد بن عبداللہ لکھو۔ نبی علیہ السلام نے سیدنا علی کو حکم دیا کہ (رسول اللہ) مٹادو۔ مگر حضرت علی نے انکار کیا۔ یہاں تک کہ آپ ﷺ نے اپنے ہاتھ سے مٹایا۔ یہ نص کے مقابل علی کی رائے تھی۔

(iv) مسبوق کیلئے حکم تھا کہ پہلے قضا شدہ نماز پڑھے پھر امام کی اتباع کرے۔ ایک دن سیدنا معاذ آئے اور آتے ہی پہلے اتباع رسول کی پھر قضا شدہ ادا کی تو نبی علیہ السلام نے فرمایا:

"ما حملک علی ما صنعت؟ قال: وجد تک علی شئ فکرهت أن اخالفک علیه. فقال علیه السلام سن لکم معاذ سنة حسنة فاستنوابها" [2]

---

[1] توبہ: ۸۴۔ [2] مصنف الصنعانی، کتاب الصلوۃ، باب الذی یکون له وتر للامام شفع، ج ۲، ص ۲۲۹۔

ترجمہ: نبی علیہ السلام نے معاذ سے پوچھا! یہ جو تم نے عمل کیا ہے اس پر کس نے تمہیں کہا تھا؟ انہوں نے عرض کیا میں نے ایک کام کرتے آپکو دیکھا تو میں نے آپ کی مخالفت کو پسند نہیں کیا۔ تو نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ معاذ نے تمہارے لئے بہترین سنت قائم کردی ہے تو تم اس سنت پر عمل کیا کرو۔ یہ سیدنا معاذ کی اپنی رائے تھی نص کے مقابل پھر نبی علیہ السلام نے تصویب فرمادی۔

(v) سیدنا ابوذر کو جب نبی علیہ السلام نے جنگل میں اونٹوں کا صدقہ لینے کیلئے بھیجا تو انہیں جنابت پہنچی تو انہوں نے بغیر طہارت کے نماز پڑھی۔ واپسی پر نبی علیہ السلام کی خدمت میں عرض کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا:

"التراب کا فیک ولو الیٰ عشر حجج مالم تجد المآء"[1]

ترجمہ: تیرے لئے مٹی کافی ہے اگرچہ دس سال تک تو پانی نہ پائے ان کا یہ عمل نص کے مقابل ان کی اپنی رائے تھی۔

(vi) سیدنا عمرو بن العاص کو سردیوں کی ایک یخ بستہ رات میں جنابت ہوگئی۔ تو انہوں نے تیمّم کے ساتھ صحابہ کو امامت کرائی پانی کی موجودگی میں۔ یہ عمل بالرائے ہے مگر نبی علیہ السلام نے اسے برقرار رکھا ہے۔

(v) حد شرب کے متعلق سیدنا علی کا قول (فانہ ثبت بآ رائنا) وغیرہ یہ اوراس کے علاوہ صحابہ سے جو فتاوی جات صادر ہوئے ہیں وہ سب صحابہ کرام کی خصوصیات میں سے ہیں لہٰذا کسی اور کیلئے اس پر عمل یا قیاس کرنا درست نہیں ہے۔

جواب: اگر غور کیا جائے تو مندرجہ بالا الفاظ صحابہ کی کرامت وخصوصیت کا بیان نہیں بلکہ ان پر طعن ہے۔ کیونکہ صحابہ کی عزت وکرامت اللہ اور رسول کی اطاعت میں ہے اور مخالفت میں طعن ہے۔ اور یہ بات ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ نے متعدد بار اپنی کتاب میں ان کی تعریف کی ہے مثلاً (محمد رسول اللہ والذین معہ) اور خود نبی ﷺ نے

---

[1] ابن حجر، التلخیص الکبیر، ج۱، ص۱۵۴۔

بھی صحابہ کی تعریف کی ہے کہ تمام لوگوں سے بہترین لوگ ہیں۔ پرہیزگار، اُحکام شرع کی تعظیم کرنے والے اور آپ ﷺ کے حکم کا پاس کرنے والے ہیں۔ آپ ﷺ نے فرمایا:

"خَيْرُ النَّاسِ قَرْنِي الَّذِيْنَ أَنَا فِيهِمْ"

یعنی: بہترین لوگ میرے زمانے کے لوگ ہیں جن کے درمیاں میں خود موجود ہوں۔

اگر مخالفت اُمر یا مخالفت نص کو ہم ان کی کرامت وخصوصیت بتائیں تو پھر ان کے بعد وہ لوگ جو انہیں صفات کے حامل ہوں بقول رب العلمین:

(كُنتُمْ خَيْرَ اُمَّةٍ اُخْرِجَتْ لِلنّاَسِ) [1]

تم وہ بہترین امت جنکو لوگوں کیلئے نکالا گیا ہے۔

اگر ان کے فتاویٰ میں رائے جائز ہے تو جو اُحکام شرع ہم تک نقل ہوئے ہیں ان میں بھی رائے کا اظہار جائز ہے پتہ چلا کہ یہ طعن ہے۔ اور اس کی تاویل کی ضرورت نہیں ہے۔ اب جو اسلاف پر طعن کرے گا تو اس کا کلام اللہ کے اس فرمان کا مصداق ہے:

"كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ اَفْواهِهِمْ اِن يقولونَ اِلاّ كَذِباً" [2]

یعنی: یہ تہمت بڑی بری ہے جو ان کے مونہوں سے نکل رہی ہے وہ نرا جھوٹ بک رہے ہیں۔ اور شریعت نقلاً ان کے ذریعے ہی ہم تک آئی ہے۔

چنانچہ امام ابوبکر سرخسی لکھتے ہیں:

"فَمَنْ طَعَنَ فِيْهِمْ فَهُوَ مُلْحِد مُنَا بِذالاِسْلَامِ دَوَاؤُهُ السَّيْفُ اِنْ لَّمْ يَتُبْ" [3]

ترجمہ: تو جو ان (صحابہ) پر طعن کرے وہ ملحد ہے اسلام کا دشمن ہے۔ اگر توبہ نہ کرے تو اس کی دوا تلوار ہے۔ ایک فقہی اصول ہے کہ وہ امور جن میں

---

[1] آلِ عمران: ۱۱۰۔ [2] کہف: ۵۔

[3] اصول السرخسی، ص ۱۳۳۔

معناً رخصت و اکرام اور عزیمت و الزام کا احتمال ہے۔ انہیں انکے احوال سے سمجھنے کی کوشش کرو۔ پھر غور کرو اور عزیمت پر عمل کرو کیونکہ یہ رُخصت سے اولیٰ ہے۔ اور یہ قانون اُحکام شرع کی اصل ہے۔

یہی وہ اصول ہے جو سیدنا ابو بکر والی حدیث میں جاری ہے۔ کہ نبی ﷺ کے اشارے میں اکرام و الزام کا معنی محتمل ہے جبکہ حال دلالت کرتا ہے کہ رخصت و اکرام ہو۔تو ابو بکر نے اللہ کی حمد کے بعد عزیمت پر عمل کیا جو بقول الٰہی ثابت ہے:

(لا تقدموا بین یدی اللّٰه ورسوله) [1]

''اللہ اور اس کے رسول سے آگے نہ بڑھو''

اور سیدنا ابو بکر کے اس فرمان میں بھی یہی اشارہ ہے:

''مَا كَانَ لابِن أبی قحافة أن یتقدم بین یدی رسول اللّٰه''

یعنی: ابن اُبی قحافہ کی یہ مجال نہیں ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ سے آگے بڑھے۔

البتہ رسول اللہ ﷺ کی عدم موجودگی میں امامت کیلئے بڑھنا اس لئے تھا کہ تاخیر صلاۃ میں رخصت ہے اور نماز کو اوّل وقت میں پڑھنا اللہ کے حق کی ادائیگی میں عزیمت ہے انہوں نے عزیمت کو اپنایا کہ رسول اللہ ﷺ خوش ہوں گے۔ معلوم ہوا کہ اللہ اور اس کے رسول کے حکم کی تعظیم کا ارادہ تھا جو ان کی رائے سے ظاہر ہوا ہے۔ اسی طرح سیدنا عمر کا فعل ہے کہ جس کے کفر پہ خدا گواہ ہے۔ اس کی نماز جنازہ سے روکنا عزیمت ہے۔ کیونکہ نماز جنازہ مسلم میت کے اکرام کیلئے ہوتی ہے۔ جبکہ نبی ﷺ نے حسنِ معاشرت اور مومنوں کے دلوں میں قرابت کی رعایت کرتے ہوئے نماز جنازہ کا ارادہ کیا تھا۔ مگر سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے عزیمت پر عمل کیا اور اس میں تعظیم رسول ﷺ کا ہی ارادہ تھا نہ کہ مخالفت کا۔ اسی طرح حدیث علی ہے کہ کافر کے سامنے عظمت رسول ﷺ کی خاطر عزیمت پر عمل کیا۔ جبکہ علی کو معلوم تھا کہ صرف صلح کی خاطر نام مٹانے کا ارشاد ہے۔ معلوم ہوا کہ مٹانے کا حکم الزاماً نہیں ہے۔ ورنہ سیدنا علی اسی وقت مٹا دیتے۔

---

[1] حجرات: ۱۔

انہوں نے نبی ﷺ سے عرض کیا تھا:

"اِنَّکَ ستبعثنی فی أمر أفأ کون فیه کالسکة المحماة أم الشاهدیری مالایری الغائب؟ فقال: بل الشاهد یریٰ مالا یریٰ الغائب" [1]

یعنی: آپ نے مجھے ایسے کام کا حکم فرمایا ہے کہ اس سے میں گویا آپ کی مخالفت کرنے والوں جیسا ہوجاتا۔ جو حاضر ہے کیا وہ نہیں دیکھ سکتا ایسی چیز جو کہ غائب نہیں دیکھ سکتا؟ تو فرمایا: ہاں جو حاضر ہے وہ، وہ چیز دیکھ سکتا ہے جو غائب نہیں دیکھتا۔

شرط یہ ہے کہ مسلمانوں کی منفعت ہو۔ اور یہ منفعت ظاہر ہوئی جب مسلمان قوت و شدت سے ظاہر ہوئے اور دشمن جان گیا کہ کسی کمزوری کے سبب صلح نہیں کی تھی۔ اس لئے سیدنا علی نے یہ کام کیا۔ گویا اس قول کی تاویل کی ہے۔

ولا تهنوا ولا تحزنوا [2]

"تم نہ سستی کرو اور نہ تم غم کرو"۔

اسی طرح حدیث معاذ ہے:

ابتداً مسبوق کیلئے حکم تھا کہ پہلے وہ فوت شدہ رکعتیں پڑھے پھر امام کی اتباع کرے۔ اس میں رخصت کا احتمال تھا تاکہ فوت شدہ رکعتوں کی ادائیگی آسان ہوجائے۔ پھر سیدنا معاذ نے توقف کر کے جانا کہ عزیمت اتباع رسول میں ہے۔ اور جو رکعتیں معیت رسول میں مِل جائیں وہ غنیمت ہیں لہٰذا عزیمت پر عمل کیا۔ انہوں نے نص کی مخالفت نہیں کی ہے۔

اسی طرح حدیث ابوذر ہے:

کہ حالت جنابت میں اگر نماز انہوں نے بغیر طہارت کے پڑھی ہے تو دراصل جنبی کیلئے تیمّم کے حکم میں اشتباہات ہیں نص کی قرأت کے اعتبار سے: **"أولٰمستم"** اور **"أولا مستم النسآء"** اس لئے ان کے نزدیک لمس بالید مراد ہے۔ جس سے جنبی کیلئے تیمّم

---

[1] مسند احمد، جلد نمبر ا، ص ۸۳۔ [2] آل عمران: ۱۳۹۔

جائز نہیں ہے۔ جیسا کہ عمرو بن مسعود کے نزدیک ہے۔ پھر جب عاجز ہوئے تو فرض کے سقوط کے خوف سے طہارۃ کو ساقط مان کر وقت پر ادائے نماز کی عزیمت پر عمل کیا۔ گویا اللہ کے حکم کی تعظیم کی۔

اسی طرح حدیث عمرو بن العاص ہے:

ان کی رائے تھی کہ سخت سردی یا ہلاکت کے سبب ان سے غسل ساقط ہوگیا ہے۔ اور دفع حرج کیلئے تیمّم نص سے ثابت ہے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ ان میں مخالفت نص کا جذبہ نہیں بلکہ تعظیم رسول کا جذبہ ہے۔ جیسا کہ نبی ﷺ نے ان کے اوصاف بیان کئے ہیں۔ حد شرب خمر حد قذف پر استدلال کرتے ہوئے ثابت ہوئی ہے۔

سیدنا عبدالرحمٰن بن عوف نے سیدنا عمر سے کہا:

"یا أمیر المؤمنین اِذا شرب هذی واِذا هذی افتریٰ وحدّ المفترین فی کتاب الله ثمانون جلدة"[1]

اے امیر المومنین جب کوئی شراب پیتا ہے وہ غیر معقول باتیں کرتا ہے اور جب غیر معقول باتیں کرتا ہے تو تہمتیں لگاتا ہے اور تہمت کی حد کتاب اللہ میں اسی کوڑے ہے۔

یہ ان کی ذاتی رائے تھی پھر اس پر صحابہ کا اجماع ہوگیا ہے۔ معلوم ہوا کہ اجماع کا علم یقینی ہے اور رائے کا علم واجب نہیں ہے ظنی ہے۔ پھر یہ خصوصیت کا دعویٰ بغیر دلیل کے ہے۔ جو قیاس کے ذریعے کوئی شئ ثابت نہیں کرسکتا تو وہ بغیر دلیل کے دعویٰ کیسے ثابت کرسکتے ہیں۔ جبکہ کتاب اس کے خلاف گواہی دے رہی ہے۔

جبکہ اعتبار کا حکم قرآن کریم میں موجود ہے:

فاعتبروا یا أولی الأبصار[2]

تو اعتبار کرو (ان پر خود کو) اے عقلمندوا!

اگر ہم قیاس اور اعتبار کو نہ مانیں تو (تبیَـانـاً لِّکُلِّ شَیۡءٍ) غلط ہوگا۔ کیونکہ ہر شئ یا

---

[1] اصول سرخسی، ص ۱۳۷۔ [2] سورۃ الحشر: ۲۔

حکم ظاہر نص سے ثابت نہیں ہے۔ بلکہ کوئی دلالۃ النص سے اور کوئی اشارۃ النص سے ثابت ہوتا ہے۔ پھر کوئی جلی اور کوئی خفی ہوگا۔ جو کہ تأمّل واعتبار سے ہی ہوتا ہے۔

سیدنا ماعز کو جو رجم کا حکم ہے صورتاً یہ حکم ہر کسی کیلئے ثابت نہیں ہے۔ جبکہ باعتبار معنی و وصف سب کے لئے ثابت ہے۔ اب نص سے ثابت ہے۔

اسی طرح صحابہ کرام ہر معاملہ میں نص تلاش کرتے تھے۔ معلوم ہوا کہ صحابہ کرام بھی ہر معاملہ میں نص نہیں پاتے تھے لہٰذا قیاس واعتبار سے کام لیتے تھے۔

امام ابوبکر سرخسی لکھتے ہیں:

"فَعَرَفْنَا اَنَّهُ لَا يُوْجَدُ نصّ فِي كُلِّ حَادِثَةٍ [1]

یعنی: ہمیں پتہ چلا کہ صحابہ بھی ہر مسئلہ میں نص نہیں پاتے تھے۔

سوال نمبر۱۹: صحابہ کرام کا قیاس واجتہاد پر عمل الزام حکم کیلئے نہیں بلکہ دو فریق کے درمیان مصالحت کی صورت کے اظہار کیلئے تھا۔ لہٰذا الزام حکم کیلئے قیاس جائز نہیں ہے؟

جواب: اگر جدت پسندوں کا یہ خیال ہے کہ صحابہ کرام نے رائے کو بطور ثالث اور صلح کیلئے استعمال کیا ہے حکم نہیں لگایا ہے۔ تو یہ بات سراسر خلاف واقعہ اور صحابہ پر الزام ہے جبکہ انہیں معلوم ہے کہ قیاس ہماری ضرورت ہے۔ کیونکہ صلح اور مصالحت کی صورتیں بھی اگر نکالی ہیں تو ان کی صراحت موجود ہے۔ جہاں مصالحت وصلح کا لفظ مذکور نہیں ہے وہاں قضاء وحکم مذکور ہے۔ اور اس سے مراد الزام حکم ہی ہے۔ کیونکہ عمل بالقیاس کی بعض صورتیں بصورت فتاویٰ تھیں۔ آج بھی مفتی اپنے مستفتی کو کسی مسئلہ کا حکم ہی بتاتا ہے اور شاذ و نادر ہی ہوتا ہے کہ حکم نہ بتائے اور مصالحت کی دعوت دے۔ عہدِ صحابہ میں بھی ایسا ہی تھا لہٰذا صرف صلح والی بات من گھڑت ہے۔ کیونکہ بعض دفعہ صحابہ نے ایسے مسائل میں بھی قیاس واجتہاد سے کام لیا ہے کہ وہاں خصوصیت کا اندیشہ ہی نہیں ہے مثلاً عبادات، طلاق اور عتاق وغیرہ۔ صحابہ کرام عالم تھے قضاء وصلح کے فرق سے بھی خوب واقف تھے۔ ان کے بارے

---

[1] اصول سرخسی، ص ۱۳۸۔

میں یہ گمان بھی نہیں کیا جا سکتا کہ انہوں نے قضاء کا اطلاق صلح پر کیا ہے یا پھر تلبیس کا ارادہ تھا۔ (نعوذ باللہ)

البتہ اس کا انکار نہیں ہے کہ صلح کیلئے بھی رائے کا اظہار کیا ہے جیسا کہ ابن مسعود کا قول ہے۔ جبکہ ان کے پاس ایک اعرابی سیدنا عثمان کے ساتھ فیصلہ کیلئے آیا تو آپ نے فرمایا:

"أریٰ أن یاتی ھذا وادیہ فیعطی بہ ثم اِبلاً مثل ابلہ وفصلاناً مثل فصلانہ فرضی بذالک عثمان"

یعنی: میں نے دیکھا کہ ایک دیہاتی آیا ہے لہٰذا اُسے اسکے اونٹ کی طرح کا اونٹ اور اونٹ کے بچے کی طرح کا اونٹ کا بچہ دے دیا اور سیدنا عثمان بھی اس سے راضی ہوئے۔

یہاں (فرضی) کا لفظ بتا رہا ہے کہ یہ رائے علی طریق الصلح ہے۔ [1]

سوال نمبر۲۰: آپ کے نزدیک قیاس موجب علم نہیں ہے کیونکہ مجتہد خطا بھی کر سکتا ہے اور حق تک پہنچ بھی سکتا ہے۔ لہٰذا قیاس پھر کیسے درست ہو سکتا ہے؟

جواب: جی ہاں مجتہد کبھی حق تک پہنچ جاتا ہے اور کبھی نہیں بھی پہنچ پاتا مگر اجتہاد کے ذریعے سے وہ اطمینانِ قلب ضرور حاصل کر لیتا ہے۔ لہٰذا اگر مجتہد حق کو نہ بھی پا سکے تو کوئی بات نہیں ہے جیسے:

(فان علمتموھن مؤمنات فلا ترجعوھن الی الکفار) [2]

یعنی: اگر وہ تمہیں مومنہ خواتین نظر آئیں تو ان کو کفار کی طرف واپس نہ لوٹاؤ۔

اس سے مراد ظاہری علم ہے یعنی جو ظاہر ہو رہا ہے اس کے مطابق عمل کرو۔ معلوم ہوا کہ ظاہری احوال پر بھی قیاس کیا جاتا ہے۔ لہٰذا مجتہد مصیب ہو یا خاطی اس کی کوشش رائیگاں نہیں جاتی وہ کم از کم ایک اجر کا تو مستحق ہوتا ہی ہے۔ اور قیاس اس لئے کرتا ہے تا کہ اطمینان قلب کے ذریعے عمل میں بھی اطمینان و تاثیر پیدا ہو جائے۔ [3]

---

[1] اصول سرخسی۔۲، ص۱۳۳۔ [2] الممتحنۃ: ۱۰۔

[3] اصول السرخسی، ص۱۲۹۔

سوال نمبر۲۱: اکثر مشروعات کا لوگوں کے درمیان خلافِ معہود و معتاد (نامعلوم وغیر مقرر) ہونا کیسے ممکن ہے؟

جواب: ایسا ہوسکتا ہے کہ ہوائے نفس یا اس کے اشارے کی طرف اتباع کی وجہ سے اکثر مشروعات خلاف معہود و معتاد (نامعلوم وغیر متعین) ہو جائیں۔ اگر ہوائے نفس ترک کر کے عقل کی اتباع کریں تو عقل مندوں کے ہاں یہ معہود ومعتاد ہے۔ اس غور وفکر اور تأمل سے اطمینانِ قلب حاصل ہوتا۔ اور نصوص میں طمانیت قلب اُحسن ہے۔ لہٰذا نصوص میں حق کا اعتقاد رکھنا چاہئے۔ جیسا کہ قرآن پاک نے ابراہیم علیہ السلام کے حوالے سے خبر دی ہے:

"قال بلیٰ ولکن لِیَطْمَئِنَّ قَلْبِی" [1]

کہنے لگے کیوں نہیں مگر اطمینان قلب کیلئے۔ [2]

سوال نمبر۲۲: اُرباب قیاس میں سے ہر کوئی کہتا ہے کہ میرا ہی قول قیاس ہے اور وہ دوسری قیاس سے تنازعہ کرتا ہے۔ جبکہ اللہ کی حجت و دلیل میں کوئی تعارض نہیں ہوتا۔ اللہ کا فرمان ہے:

"ولو کان من عندِ غیرِ اللّٰہ لوجدوا فیہ اختلافا کثیراً"۔ [3]

ترجمہ: اور اگر یہ قرآن اللہ کے سوا کسی اور کی طرف سے نازل ہوتا تو وہ اُس میں بہت سا اختلاف پاتے۔

قیاس میں چونکہ تعارض وتناقض پایا جاتا ہے اور یہ اختلاف ظاہر کرتا ہے کہ قیاس حجت نہیں ہے لہٰذا نہ یہ دلیل شرعی ہے نہ یہ اللہ کی طرف سے ہے۔؟

جواب: جدت پسندوں کا یہ کہنا کہ اُرباب قیاس میں سے ہر کوئی اپنے قول کو قیاس کہتا ہے اور دوسرے کے قول سے تنازعہ کرتا ہے۔ یہ غلط ہے۔ جدت پسندوں کے اس قول میں دو باتیں ہیں۔ ایک تو یہ ہے کہ جو مجتہد اپنے اجتہاد و قیاس اور رائے سے کسی

---

[1] بقرہ:۲۶۰۔ [2] اصول السرخسی، ص۱۳۰۔

[3] نساء:۸۲۔

مسئلہ کا حل پیش کرے گا تو ظاہر ہے یہ قیاس یا قول اسی کا کہلائے گا۔ کسی دوسرے کیلئے اس قیاس یا قول کو اپنی طرف منسوب کرنے کی اجازت نہیں ہے۔ اگر کوئی ایسا کرے گا تو یہ بد دیانتی، خیانت اور علمی چوری ہوگی۔ اس طرح کا شخص مجتہد تو کیا صحیح مسلمان کہلانے کے بھی لائق نہیں ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ وہ مجتہد دوسرے مجتہد کے قول سے تنازع کرتا ہے۔ تو یہ سراسر الزام ہے۔ کیونکہ ہر مجتہد اپنے اپنے دلائل کی بنیاد پر اپنے قول کو قیاس قرار دیتا ہے اور اس پر عمل کرتا ہے تو یہ اس کا حق ہے۔ ایک ہی وقت میں کئی مجتہد ہو سکتے ہیں اور ایک ہی مسئلہ میں کئی قیاس بھی وجود میں آسکتے ہیں لہٰذا تحری کے ذریعے جس پر بھی عمل کیا جائیگا درست ہوگا۔ رہی یہ بات کہ قیاس میں چونکہ تعارض وتناقض پایا جاتا ہے لہٰذا یہ دلیل شرعی بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ:

تعارض تو قرآنی آیات میں بھی پایا جاتا ہے جیسے حکم الٰہی ہے: **فاقرء وا مَا تَیَسَّرَ مِنَ القرآنِ** تو قرآن پڑھو جہاں سے تمہارے لئے آسان ہو: (مزمل۔۲۰) چونکہ نماز کے متعلق نازل ہوا ہے لہٰذا اس قول کے مطابق مقتدی پر قرأت واجب ہے۔ دوسرا حکم الٰہی ہے:

وَاِذا قُرِئَ القرُآنُ فاستمعُولَہُ وَ اَنصِتُوا [1]

ترجمہ: اور جب قرآن پڑھا جائے تو غور سے سنو اور خاموش رہو۔

یہ قول مقتدی سے قرأت کی نفی کرتا ہے اور سکوت کو واجب کرتا ہے۔ اب وجوب قرأت اور وجوب انصات (سکوت) کے درمیان تعارض ہے۔ اور دونوں آیتوں کے نزول کی تاریخ بھی معلوم نہیں ہے کہ متاخر کو ناسخ اور متقدم کو منسوخ قرار دیدیا جائے۔ لہٰذا اس تعارض کی وجہ سے آیات قرآنی کا انکار نہیں کیا جائیگا بلکہ ابن ماجہ میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث: "**مَنْ کَانَ لَہُ امام فقراء ۃ الاِمام لَہُ قراء ۃ**" کی طرف رجوع کیا جائیگا۔ یعنی جو امام کے ساتھ ہو تو امام کی قرأت ہی اس کی بھی قرأت ہے۔

کبھی کبھی دو حدیثوں میں بھی تعارض پایا جاتا ہے۔ جیسے کہ ابو داؤد شریف میں نعمان بن بشیر

[1] اعراف:۲۰۴۔

رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے۔ ان النبی ﷺ صَلّٰی صَلٰوۃَ الکسُوفِ بِرُکُوعٍ وَمسجدتین یعنی ’’نبی ﷺ نے نماز کسوف ایک رکوع اور دو سجدوں کے ساتھ پڑھی‘‘۔

اس روایت سے ایک رکوع اور دو سجدوں کا ثبوت ملتا ہے۔ جبکہ سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث ابوداؤد میں ہی ہے۔ ’’أنّہ صلّٰی رکعتین بأربَعِ رُکُوعَاتٍ وَاَرْبَعِ سَجَدَاتٍ‘‘ یعنی آپ ﷺ نے دو رکعتیں چار رکوع اور چار سجدوں کے ساتھ نماز کسوف پڑھی۔ اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک رکعت میں دو رکوع اور دو سجدے ہیں۔ جب ان دونوں حدیثوں میں تعارض ہوا تو قیاس کی طرف رجوع کیا گیا۔ اور دوسری نمازوں پر قیاس کرتے ہوئے نماز کسوف میں بھی ایک رکوع اور دو سجدے فرض کیے گئے۔ مگر کسی عالم وفقیہہ یا مجتہد نے حدیث کا انکار نہیں کیا۔

اسی طرح اگر قول صحابی اور قیاس میں تعارض ہو تو مجتہد جسے راجح قرار دے اس پر عمل ہوگا۔ اور اگر دو قیاسات میں تعارض ہوگیا تو اُحناف کے نزدیک تحری کرنا واجب ہے۔ اور پھر دل جس کے حق ہونے کی گواہی دے اس پر عمل کرنا واجب ہوگا۔ اور شوافع کے نزدیک بغیر تحری کے کسی ایک پر عمل کرنا واجب ہوگا۔ البتہ تعارض کے وقت دونوں قیاس ساقط نہیں ہونگے بلکہ کسی ایک پر عمل کرنا واجب ہوگا۔ کیونکہ قیاس کے بعد کوئی اور دلیل شرعی نہیں ہے جس کی طرف رجوع کیا جائے۔ لہٰذا تعارض و تناقض کی وجہ سے قرآن و سنت، اجماع اور قیاس کے اُحکامات کو ساقط یا معطل نہیں کریں گے بلکہ ایک دلیل سے دوسری کی طرف رجوع کریں گے۔ جیسا کہ علامہ نظام الدین شاشی لکھتے ہیں:

ثم اذا تعارض الدّلیلان عند المجتھد. فان کان التعارض بین الایتین یمیل الی السنة وان کان بین السنتین یمیل الیٰ آثار الصحابة رضی اللہ تعالیٰ عنھم والقیاس الصحیح ثم اذا تعارض القیاسان عند المجتھد یتحری ویعمل باحدھما لانَّهُ لیس دون القیاس دلیل شرعی یصَارُ الیه [1]

---

[1] اصول الشاشی سے احسن الحواشی، الاصل الثالث، ص ۸۲، قدیمی کتب خانہ، کراچی۔

ترجمہ: پھر جب مجتہد کے نزدیک دلیلیں متعارض ہو جائیں تو اگر تعارض دو آیتوں کے درمیان ہوتو سنت کی طرف رجوع کرے گا اور اگر دو سنتوں کے درمیان تعارض ہوتو آثار صحابہ اور قیاس کی طرف رجوع کریگا پھر جب مجتہد کے نزدیک دو قیاس متعارض ہو جائیں تو وہ تحری کریگا اوران دونوں میں ایک پر عمل کرے گا کیونکہ قیاس سے نیچے کوئی ایسی دلیل شرعی نہیں ہے جس کی طرف رجوع کیا جائے۔

سوال نمبر۲۳: قیاس امت میں نزاع واختلاف کا باعث ہے۔ کیونکہ اُمور ظنیہ پر مشتمل ہے جو اصل کی علت کے استنباط اور فرع کے اندراس کے متحقق ہونے میں گمان ہے۔اور ان امور میں اختلاف کی کئی مثالیں موجود ہیں۔جس سے اُحکام میں بھی اختلاف پیدا ہو جاتا ہے۔اور ایک ہی واقعہ میں کئی کئی اُحکام پائے جانے کی وجہ سے امت میں بھی تفریق پیدا ہوتی ہے۔اوراللہ کا فرمان ہے۔ **ولا تتفرقوا** [1]

اورفرقہ بازی چونکہ مذموم ہےاوراس کا سبب قیاس ہے لہٰذا قیاس بھی مذموم ہے۔

جواب: جہاں تک اُحکام کے اختلاف کوامت کے اختلاف کا سبب بنا کرصرف قیاس کو ہی مذموم قرار دینا ہےتو یہ بجائے خود دین کے خلاف ایک مذموم سازش ہے۔کیونکہ اختلاف تو قرآن سے اُحکام مستنبط کرنے میں بھی ہےاورقرآن کی بعض نصوص کو سمجھنے میں بھی اختلاف پایا جاتا ہے۔جبکہ سنت سے تو نہ صرف اُحکام کے استنباط کرنے بلکہ سنت کے صحیح ہونے کی شرائط میں اوراس کا اُحکام پر دلالت کرنے میں بھی اختلاف پایا جاتا ہے۔مگر کوئی بھی یہ نہیں کہتا ہے کہ اختلاف کے خاتمے کیلئے سنت کوترک کردو یا سنت سے استنباط اُحکام چھوڑ دو۔دراصل بات یہ ہے کہ اُحکام شرعیہ عملیہ کے استنباط میں یہ خوشگوار اختلاف ہوتا رہتا ہے۔ یہ اختلاف امور اجتہادیہ میں رائے زنی اور دقت نظری کے اُسباب کے اختلاف کی وجہ سے ہوتا ہے۔اور مسائل مختلف فیہ میں کوئی صریح نص موجود نہیں ہوتی ہے۔اس لئے فقہاء

---

[1] شوریٰ:۱۳۔

کا صحابہ کے زمانے سے آج تک اختلاف چلا آ رہا ہے۔ بلکہ جدت پسندوں کے ہاں بھی کئی اُحکام میں آپس میں اختلاف موجود ہے۔ یہاں تک کہ کوئی بھی مذہب اختلاف سے خالی نہیں ہے۔ تو پتہ چلا کہ یہ اختلاف ہر اجتہادی مسئلے میں اُمر بدیہی کے طور پر خوشگواریت پیدا کرتا رہتا ہے اس کا سبب یہ نہیں ہے کہ یہ مسئلہ قیاس سے لیا گیا ہے اور یہ مسئلہ کسی اور اصول سے لیا گیا ہے۔ یہ یاد رکھنا چاہے کہ صرف مسائل اعتقادیہ اور اصول دین میں اختلاف مذموم ہے فروعی مسائل میں اختلاف جائز ہے گویا اُحکامِ قطعیہ اور اجماعیہ میں اختلاف منع ہے اُحکام ظنیہ میں جائز ہے۔ لہٰذا قیاس مذموم نہیں ہے اور نہ ہی امت میں انتشار کا باعث ہے بلکہ قیاس امت کے بیدار اور خوشگوار ہونے کا احساس ہے۔ [1]

سوال نمبر۲۴: قیاس سے جب علم حقیقی ویقینی حاصل نہیں ہوتا تو پھر قیاس سے ثابت شدہ حکم کیسے حق ہوگا؟

جواب: قیاس و اجتہاد سے ثابت شدہ حکم ہمارے نزدیک حق ہے۔ اگرچہ عنداللہ اسکا حق ہونا یقینی طور سے معلوم نہ ہو جیسے: قبلہ مشتبہ ہو تو تحری کا حکم ہے۔ تحری کے بعد جس طرف رائے جم جائے ادھر رُخ کر کے نماز پڑھنا لازم ہے۔ ضروری نہیں ہے کہ حقیقت میں بھی جہت قبلہ وہی ہو۔ یاد رہے کہ حق العباد اور حق اللہ میں فرق ساقط الاعتبار ہے جو جہت قبلہ مطلوب ہے وہ بھی خالصتاً حق اللہ ہے مگر اس کا علم یقینی اور حقیقی ضروری نہیں ہے۔ لہٰذا قیاس اگر کسی مجتہد نے اس کے شرائط واُرکان کا لحاظ رکھتے ہوئے کیا ہے تو اس سے ثابت شدہ حکم حق ہے۔ [2]

سوال نمبر۲۵: بعض اُحکام خلافِ قیاس اور خلافِ عقل ہوتے ہیں تو پھر وہاں اجتہاد و قیاس کی گنجائش کیسے نکلے گی؟

جواب: اگر کوئی اُمر غیر معقول المعنی ہو تو وہاں بذریعہ قیاس و اجتہاد حکم کو متعدی کرنا جائز

[1] ذ۔عبدالکریم زیدان، الوجیز فی الوجیز فی اصول الفقہ، ص ۲۲۷۔

[2] مجلّہ فقہ اسلامی، شمارہ، اکتوبر/نومبر ۲۰۰۹ء، ص۲۴۔۲۵، گلشن اقبال کراچی، مضمون: قیاس و اجتہاد کی حقیقت وضرورت، قاضی فضل احمد مصباحی۔

نہیں ہے۔ کیونکہ قیاس اُحکام پر معنوی دلالت کا کام کرتا ہے جو قیاس کی بنیاد ہے۔ اگر غیر معقول المعنی اُمر میں قیاس و اجتہاد یا استدلال کیا گیا تو یہ قیاس و استدلال باطل ہے۔ مثلاً:

قالوا انما البیع مثل الربوٰا۔ [1]

''انہوں نے کہا کہ تجارت بھی سود کی طرح ہے''

اس حقیقت کے ساتھ کہ بیع اور ربوٰ دو مخالف و متضاد چیزیں ہیں۔ اور اللہ نے برادران یوسف کا قول بیان کیا ہے:

''قالوا اِن یسرِق فَقَدْ سَرَقَ اَخ لَّهُ مِنْ قَبْل [2]

انہوں نے کہا کہ اگراس نے چوری کی ہےتو اس سے پہلے اس کا بھائی بھی چوری کرچکا ہے۔

اور ابلیس کا یہ قیاس کہ آگ مٹی سے افضل ہے کیونکہ وہ آگ سے بنا ہے۔ لہٰذا بزعم خود وہ آدم سے افضل ہےاور سجدے کا مستحق ہے نہ کہ آدم!!۔

یہ قیاسات باطلہ ہیں غیر معقول المعنی ہونے کی وجہ سے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ قیاس میں کوئی چیز اگر فاسد وغیر معقول ہوگی تو ہم اس وقت قیاس کوترک کردیں گے مگر بالکل ہی ترک نہیں کریں گے کہ پھر اسے دلیل شرعی ہی خیال نہ کریں۔ بلفظ دیگر کہیں پر عمل بالقیاس کے ناجائز ہونے سے قیاس واجتہاد کا انکار کردینا حق نہیں ہے۔ [3]

سوال نمبر۲۶: اُحکام شرعیہ کیلئے قیاس کو ماخذ شرعیہ کیوں اعتبار کیا جاتا ہے؟

جواب: اگر کسی مسئلہ کا حل کتاب وسنت اور اجماع سے صراحۃً معلوم نہ ہوتو پھر نت نئے پیش آنے والے حادثات کا حکم شرعی معلوم کرنے کیلئے قیاس پر اعتبار کرنا ہماری ضرورت بلکہ مجبوری ہےاور اسے شرعی اُحکام کا ماخذ مانا جاتا ہے۔ چنانچہ علامہ قرطبی لکھتے ہیں کہ امام بخاری نے ''کتاب الاعتصام بالکتاب وَالسُّنةِ'' میں فرمایا

---

[1] بقرہ: ۲۷۵۔ [2] یوسف: ۷۷۔

[3] د۔ عبدالکریم زیدان، الوجیز فی اصول الفقہ، ص ۲۲۶۔ ۲۲۷۔

ہے: ''کسی کیلئے بچاؤ نہیں ہے مگر کتاب اللہ میں یا سنت نبویہ میں یا علماء کے اجماع میں جبکہ ان میں حکم موجود ہو۔ سو اگر ان میں حکم موجود نہ ہو تو پھر قیاس ہے''۔ اس پر امام بخاری نے ترجمۃ الباب قائم کیا ہے۔ (باب الاحکام التی تعرف بالدلائل و کیف معنی الدلالۃ) یعنی یہ باب ان اُحکام کے بارے میں ہے جو دلائل سے معلوم کئے جاتے ہیں اور دلالت کیسے ہوتی ہے اور اس کی تفسیر کیا ہے؟ [1]

لہٰذا معلوم ہوا کہ قیاس کو شرعی ماخذ ماننا ہم سب کی نہ صرف ضرورت ہے بلکہ مجبوری ہے۔

سوال نمبر ۲۷: اس آدمی کا کیا حکم ہے جو کہتا ہے کہ سب سے پہلے شیطان نے قیاس کیا ہے؟

جواب: اس کے جواب میں امام الحرمین شیخ محمد بن عبداللہ السبیل لکھتے ہیں کہ اگر قائل کی مراد ''اَنـا خیر منہُ خَلَقْتَنِی مِنْ نّارِ وَخَلَقْتَہُ مِنْ طِین'' والا قیاس ہے۔ تو قائل کا یہ قول صحیح ہے۔ کیونکہ ابن عباس رضی اللہ عنہما، حسن بصری اور ابن سیرین سے نقل کیا گیا ہے کہ انہوں نے فرمایا ''سب سے پہلے شیطان نے قیاس کیا ہے اور غلط قیاس کیا ہے اور حکماء کہتے ہیں کہ اللہ کے دشمن نے غلط کہا ہے کیونکہ اس نے آگ کو مٹی پر فضیلت دی جبکہ وہ دونوں ایک درجہ میں ہیں کہ دونوں بے جان مخلوق ہیں۔ اور اگر قائل کا مقصد قیاس شرعی سے ردگردانی، انکار یا رد ہے تو یہ طعن کرنا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ جید و ماہر علماء کا اجماع ہے کہ اخذ بالقیاس اور اجماع کی مخالفت حرام ہے۔ جبکہ شاذ اُقوال کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ [2]

سوال نمبر ۲۸: اللہ کے حکم عذاب کی علت ''کفر'' ہے۔ اور حکم قصاص کی علت ''قتل'' ہے اور یہ منصوص حکم ہیں۔ ہم علت منصوصہ کا انکار نہیں کرتے جیسے کہ حضرت ماعز رضی اللہ عنہ نے زنا کیا وہ شادی شدہ تھے لہٰذا انہیں رجم کیا گیا۔ ہم یہی حکم بعد میں بھی زانی محصن کے حق میں ثابت کرتے ہیں۔ مگر ہم یہ کہتے ہیں کہ وہ علت جو آپ نے

---

[1] احکام القرآن، ج ۷، ص ۱۷۲۔

[2] ماہنامہ ضیاء حرم، مضمون استفتا و فتویٰ، شمارہ اگست ۲۰۰۱ء، لاہور۔

اپنی رائے سے مستنبط کرلی ہے جیسے (کیل) اور (جنس) ربوا کے بارے میں جبکہ ربا کی کسی نص میں ان اَوصاف کی طرف کوئی اشارہ یا دلیل موجود نہیں ہے تو پھر ان غیر منصوصہ علتوں پر آپ قیاس کیوں کرتے ہیں؟

جواب: بغیر کسی وجہ کے ہم فروع میں (قدر وجنس) کی علت سے سود (ربا) ثابت نہیں کرتے ہیں۔ جیسے حضرت ماعز کو رجم کرنے کے حکم علت "زنا بعد الاحصان" کے سبب سے ہے کہ ماعز پہلے سے محصن تھے۔ جب زنا کیا تو آپ ﷺ نے ان کے محصن ہونے کا پوچھا! جب ان کا محصن ہونا ظاہر ہوا تو آپ علیہ السلام نے رجم کا حکم دیا۔ تو ہم جان گئے کہ علت وہ ہے جو آپ کے پاس اب ظاہر ہوئی ہے۔ اور زنا نے علت ظاہر کی ہے۔ ماعز کو جو عقاب ہوا ہے اس میں زنا جرم ہے جس کی وجہ سے سزا ہوئی اور احصان ہونا علت ہے۔

جبکہ شادی شدہ ہونا خصائل حمیدہ میں سے ہے۔ انسان اس سے مستفید ہوتا ہے۔ اور اس پر نعمتوں کا نزول ہوتا ہے یہ سزا کی علت نہیں ہے۔ لیکن یہ نعمت پائے جانے کے بعد بھی اگر زنا کا جرم سرزد ہو تو یہ سخت جرم ہے۔ کیونکہ نعمت زیادہ ہوگی تو جرم بھی سخت ہوگا۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے نبی علیہ السلام کی ازواج مطہرات سے فرمایا:

"مَنْ يَّأْتِ مِنْكُنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ يُضٰعَفُ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ"[1]

تم میں سے جو بھی واضح بے حیائی کی مرتکب ہوگی اسے دوہرا دوہرا عذاب دیا جائیگا۔

ازواج مطہرات کو دگنے عذاب کی وعید اس لئے ہے کہ ان پر نعمت زیادہ ہے۔ لہٰذا ان کی معمولی غلطی بھی بڑی شمار ہوگی اور سزا بھی سخت ہوگی کہ غیر محصن کو کوڑے اور محصن کو رجم کی سزا دی جائیگی۔ معلوم ہوا کہ محصن ہونا زانی کا حال ہے جو اسے رجم کا مستحق بناتا ہے گویا رجم کیلئے محصن ہونا شرط ہے اسی طرح ربا کی علت نص سے ثابت ہوتی ہے اور پھر اس کا حکم فروع کی طرف منتقل کیا جاتا ہے۔ مثلاً نص ہے۔ اَلْحِنْطَةُ بِالْحِنْطَةِ: یعنی: گندم کو گندم سے خرید وفروخت کرو۔

---

[1] احزاب: ۳۰۔

مَثَل بِمَثَلٍ: یعنی: مثل بمثل فروخت کرو۔اور الفضلُ: ربا (سود) ہے۔
ربا کی وجہ سے تو نص سے ثابت ہوا کہ (فضل) حرام کرتا ہے۔ کیونکہ فضل، عوض سے خالی ہوتا ہے۔

اللہ کا فرمان ہے:

ولو ردوه الی الرسول والیٰ اولی الأمرِ منهم لَعَلِمَهُ الّذین یستنبطونه منهم [1]

ترجمہ: اوراگر وہ لوٹاتے (اپنے مسائل) کو رسول اور اپنے اولی الأمر کی طرف تو وہ ضرور جان لیتے ان لوگوں کو جو (مسائل) کو مستنبط کرتے ہیں۔

استنباط، معنی منصوص کو رائے سے ثابت کرنا نہیں ہے۔ البتہ علماء معنی منصوص سے استنباط بالرأی کرسکتے ہیں تاکہ اس کے نظائر میں اس کا حکم جاری کیا جائے اور یہ عین قیاس ہے۔ یا پھر حکم منصوص میں معنی منصوص پر قائم رہتے ہوئے اطمینان قلب کیلئے بھی استنباط کیا جاتا ہے کیونکہ فرمان الٰہی ہے:

"اَفَمَنْ شَرَحَ اللّٰهُ صَدْرَه لِلْاِسْلَامِ فَهُوَ عَلیٰ نُورٍ مِّنْ رَّبِّهٖ" [2]

کیا وہ شخص کہ جس کا سینہ اللہ تعالیٰ نے اسلام کے لئے کھول دیا ہے وہ اپنے رب کی طرف سے ایک نور پر نہیں ہے۔

اور دل غور وفکر اور تأمل سے غائب چیز کو حاضر کرتا ہے۔ جیسا کہ آنکھ دیکھ کر محسوس کرتی ہے۔ اور غور وتأمل نہ کرنے والوں کیلئے اللہ نے فرمایا ہے:

فانها لا تعمی الابصار ولکن تعمی القلوب التی فی الصدور [3]

یعنی: تو صرف آنکھیں ہی اندھی نہیں ہوتی ہیں بلکہ وہ دل بھی اندھے ہوجاتے ہیں جو سینوں میں ہیں۔

آنکھ سے دیکھنا یقیناً اشکال ختم کرتا اور اطمینان دیتا ہے اور یہ خبر سے بہتر ہے۔

---

[1] النساء:۸۳۔ [2] زمر:۲۲۔
[3] حج:۴۶۔

چنانچہ نبی ﷺ نے فرمایا:

لیس الخبر کالمعاینة [1]

کہ خبر معائنے کی طرح نہیں ہے۔

البتہ خبرِ صادق اطمینان بخش ہوتی ہے۔قلب بھی معنی منصوصہ میں تأمل کرتا ہے۔ تو انشراحِ صدر حاصل ہوتا ہے۔اور طمانیت قلب ملتی ہے یہ اطمینان وہ نور ہے جو اللہ نے ہر مسلمان کے دل میں پیدا کیا ہے۔ہاں،نص کی موجودگی میں تأمل منع ہے۔ [2]

سوال نمبر۲۹: قائس اصل کے حکم میں جو علت گمان کرتا ہے ہوسکتا ہے اللہ کے ہاں اس حکم کی علت اس کے علاوہ ہو۔یا مجتہد کسی اجنبی شئ کو حقیقی علت کے ساتھ ملادے جس کا مقیس علیہ کے حکم میں کوئی عمل دخل نہ ہو۔تو پھر قیاس کو کیسے صحیح مان لیا جائے کہ یہ تو سراسر حکم الٰہی کے خلاف حکم ہے۔

جواب: ہم اپنے اجتہاد، رائے اور قیاس کے استعمال سے کسی وصف مؤثر کو اپنے حق میں حق ہونا ظاہر کرتے ہیں اگرچہ ہمیں اس بات کا علم نہ ہو کہ یہ اللہ کے ہاں بھی حق ہے یا نہیں! چنانچہ امام ابوبکر محمد بن احمد بن سھل السرخسی لکھتے ہیں:

”قلنا ما یظھر عند استعمال الرأی بالوصف المؤثر حق فی حقنا وان کنالانعلم أنه ھو الحق عنداللّٰہ تعالٰی“ [3]

یعنی: ہمارا کہنا ہے کہ رائے کے استعمال سے جو وصف مؤثر ظاہر ہوتا ہے وہ ہمارے حق میں حق ہوتا ہے۔اگرچہ ہمیں نہیں معلوم کہ اللہ تعالیٰ کے ہاں بھی وہ حق ہے۔

کیا ایسا نہیں ہے کہ سمت قبلہ میں تحری کرنے والے کا قبلہ وہی ہے جس طرف اس کی رائے قائم ہوجائے۔ یہ بات معلوم ہے کہ سمت قبلہ کی طرف منہ کرنا ہی لازم نہیں ہے۔اور ہمیں معلوم ہے کہ ہمارے نزدیک یہ حق ہے۔مجتہد کبھی حق کو پالیتا ہے اور کبھی خطا کرتا ہے۔لیکن جو

---

[1] مسند احمد ا،ص ۲۷۱۔ [2] اصول السرخسی،ص ۱۲۶ تا ۱۲۹۔

[3] اصول السرخسی ۔۲،ص ۱۴۰۔

اللہ کے ہاں حق ہے اس تک پہنچنا مشکل ہے البتہ ہمیں جو حکم دیا گیا ہے اس پر اعتبار کیا جاسکتا ہے۔ اوراس پرعمل کرنا بھی لازم ہوگا۔ چنانچہ امام ابوبکرمحمد بن احمد السرخسی لکھتے ہیں:

ثمّ التکلیف بحسب الوسع ولیس فی وسعنا الوقوف علی ماھو حق عنداللّٰہ لامحالہ، وانّما الذی فی وسعنا طلبہ بطریق الاعتبار ألذی أمرنا بہ وبعد اصابۃ ذالک الطریق یلزمن العمل بہ فکذالک فیٔ الأحکام [۱]

پھر اللہ نے بھی حسب ہمت ہی مکلّف بنایا ہے اور ہماری یہ ہمت نہیں ہے کہ لازماً ہم اس تک پہنچیں جو اللہ کے ہاں حق ہے۔ بس ہماری ہمت صرف اتنی ہے کہ ہم ان اُحکامات پر اعتبار کریں جو ہمیں ملے ہیں اور پھر ان پر لازماً عمل بھی کریں۔ اسی طرح دیگر اُحکام میں بھی اعتبار کریں گے۔

لہٰذا معلوم ہوا کہ قائس اصل کے حکم میں جو علت گمان کرتا ہے یہ ضروری نہیں ہے کہ اللہ کے ہاں بھی وہی علت ہو۔ رہی یہ بات کہ مجتہد کسی اجنبی شی کو حقیقی علت کے ساتھ ملادے کہ جس کا مقیس علیہ کے حکم میں کوئی عمل دخل نہیں ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ مقیس اور مقیس علیہ کی علت کا مشترک ہونا ضروری ہے۔ کیونکہ علت مشترکہ سے ہی اصل کا حکم فرع میں جاری ہوتا ہے۔ لہٰذا اصل کے ایسے وصف کو علت قرار دیا جائے جو حکم سے مناسبت رکھتا ہو۔ کسی ایسے وصف کو علت قرار دینا جو حکم سے مناسبت نہ رکھتا ہو بلکہ اجنبی ہو تو یہ قیاس کو باطل کردیتا ہے مثلاً بلی کے جوٹھے پانی میں شرعاً تخفیف ہے۔ علت یہ ہے کہ وہ اکثر اور عموماً گھروں میں آتی جاتی رہتی ہے۔ اب اگر کوئی بلی کے (چھوٹا جانور) ہونے کو علت تکفیف بنائے تو یہ غلط ہے۔ کیونکہ یہ ایسی صفت ہے جس کو حکم سے کوئی مناسبت نہیں ہے۔ لہٰذا ایسی قیاس باطل ہوگی۔ [۲]

---

[۱] اصول السرخسی۔۲،ص۱۴۰۔

[۲] شیخ احمد المعروف ملاجیون، سعید ایچ ایم کمپنی، ادب منزل پاکستان چوک کراچی۔ نورالانوار مع حاشیہ قمر الاقمار، ص۲۳۴۔

سوال نمبر۳۰: فرض کرو کہ قائس اصل علت کی تلاش میں کامیاب ہوگیا ہے تو پھر بھی ممکن ہے یہاں کوئی دوسرا وصف ہو جو اس وصف کے ساتھ مل کر علت بن رہا ہو جسے قائس نے گمان کیا ہے۔ یا وہ وصف جو ظاہر ہوا ہے اپنے اصل کیلئے مخصوص ہو؟

جواب: اگر یہ معلوم ہوگیا کہ مجتہد نے جس وصف کو علت قرار دیا ہے وہ وصف علت نہیں ہے بلکہ دوسرا وصف علت ہے تو وہ قیاس واجب العمل نہیں رہے گا۔ کیونکہ وصف کی حکم کے ساتھ مناسبت ضروری ہے۔ تب ہی گمان غالب ہوگا جو کہ تحری اور قیاس کی بنیاد ہے۔ جبکہ دوسرے وصف کے بطور علت کے ظاہر ہونے سے ظن غالب نہ رہے گا لہٰذا عدم مناسبت کی وجہ سے قیاس کا حکم باطل ہوجائے گا چنانچہ علامہ نظام الدین شاشی لکھتے ہیں:

"وحکم هذا القياس ان يبطل بالفرق المناسب"

اس قیاس کا حکم یہ ہے کہ وہ فرق مناسب سے باطل ہوجاتا ہے۔ [1]

اور وہ وصف جو ظاہر ہوا ہے۔ صرف اپنے اصل میں ہے فرع میں نہیں ہے تو وہ متعدی نہیں ہے لہٰذا اس پر بھی قیاس کرنا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ علت کیلئے وصف متعدی ہونا شرط ہے یعنی وہ اپنے اصل کے علاوہ بھی کسی دوسری چیز میں پایا جائے۔ جیسے شراب کی حرمت کا حکم وصف ظاہر (نشہ) کی وجہ سے ہے۔ یہ وصف متعدی ہے لہٰذا نشہ جہاں جہاں پایا جائے گا حرمت کا حکم وہاں وہاں پایا جائیگا اسی لئے چرس، بھنگ اور افیم بھی حرام ہے۔ اگر وصف خاص ہو اپنے اصل کیلئے تو پھر وہ متعدی نہیں ہوگا جب وہ متعدی نہیں رہے گا تو اس پر قیاس بھی نہیں ہوگا۔ [2]

سوال نمبر۳۱: ممکن ہے علت حقیقی، حکم اصل کی مقیس (فرع) میں اپنی تمام خصوصیات کے ساتھ موجود نہ ہو یا زیادہ نہ ہو۔ تو پھر قیاس کیسے ممکن ہوگی؟

جواب: اصل (سابقہ مسئلہ) کی علت کا فرع (نئے مسئلہ) میں پوری طرح پایا جانا قیاس

---

[1] اصول الشاشی، الاصل الرابع القیاس، ص ۹۱۔ قدیمی کتب خانہ، کراچی۔

[2] ابن الملک، شرح منار الانوار، ص ۲۷۹۔۲۸۰، دار الکتب العلمیہ، بیروت، لبنان۔

کیلئے شرط ہے۔ اگر فرع (نئے مسئلہ) میں اصل (سابق مسئلہ) کی علت نہ پائی جائے یا کمزور ہو تو قیاس کرنا جائز نہیں ہے۔ قیاس کیلئے شرط ہے کہ جس درجے کی علت اصل (سابق مسئلہ) میں ہے اسی درجے کی علت فرع (نئے مسئلہ) میں بھی موجود ہو ورنہ قیاس کرنا جائز نہیں ہوگا۔

چنانچہ ڈاکٹر عبدالکریم زیدان لکھتے ہیں:

فلا بدأن تكون العلة فی الفرع نفس العلة الموجودة فی الاصل التی ابتنی علیها الحكم[1]

یعنی: یہ ضروری ہے کہ فرع میں وہی علت پائی جائے جو علت اصل میں موجود ہے جس کی بنیاد پر حکم دیا گیا ہے۔

لہٰذا معلوم ہوا کہ اصل اور فرع کی علت میں تساوی نہ پائی گئی تو حکم متعدی نہیں ہوگا۔

سوال نمبر ۳۲: قائلین قیاس کے نزدیک تعلیل و قیاس کے بعد (مقیس علیہ) یعنی نص کے حکم کا متغیر نہ ہونا صحت قیاس کیلئے شرط ہے جبکہ دیکھا یہ گیا ہے کہ تعلیل (بیانِ علت) کے بعد اصل کے حکم میں تغیر پیدا ہو جاتا ہے۔ مگر پھر بھی قائلین قیاس اسے درست خیال کرتے ہیں۔ مثلاً:

(i) حدیث ہے "**لا تبیعوا الطعام بالطعام اِلاّ سَوَاءً بِسَوَاءٍ**" [2]

یعنی: غلہ کو غلے کے ساتھ برابر سرابر ہی بیچو۔

اس میں قائسین قدر وجنس کو علت ربوا قرار دیتے ہیں اور عوضین اگر ہم جنس ہوں اور کیلی یا وزنی ہوں تو متساویاً خرید وفروخت جائز اور متفاضلاً ناجائز ہوگا۔ اس علت کی وجہ سے اس کے حکم کو متعدی کرتے ہیں اور مذکورہ علت کی وجہ سے طعام کے علاوہ دوسری چیزوں کو بھی حکم نص میں طعام پر قیاس کرتے ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ جہاں یہ علت موجود ہوگی اسی جگہ تفاضل حرام و ناجائز ہوگا۔ لیکن مقدار قلیل کو یعنی اس مقدار کو جو کیل شرعی کے تحت نہ آتی ہو یعنی نصف صاع

---

[1] الوجیز فی اصول الفقہ، ص ۲۰۰، مؤسسۃ الرسالہ، بیروت لبنان، طبع اولی، ۱۴۲۵ھ/ ۲۰۰۴ء۔

[2] صحیح مسلم، کتاب المساقات، باب بیع الطعام مثلاً بمثلٍ، رقم الحدیث: ۱۵۹۲۔

سے کم ہو اس کو نص کے حکم سے خارجِ کر دیتے ہیں۔ اور حرمت ربو کو مقدار کثیر کے ساتھ خاص کرتے ہیں۔ چنانچہ قائیسن کے نزدیک مقدار کثیر کی بیع میں تفاضل حرام ہے لیکن مقدار قلیل کی بیع میں تفاضل جائز ہے۔ جبکہ نص (لاتبیعو الطعام) اپنے مفہوم کے لحاظ سے قلیل وکثیر سب میں حرمت ربا اور تفاضل کے ناجائز ہونے پر دلالت کرتی ہے۔ لیکن تعلیٰ کے بعد مقدار قلیل خاص کر کے اسکی بیع متفاضل کو جائز قرار دیا ہے اور یہی نص کے حکم کو متغیر کرنا ہے۔ لہٰذا غیر طعام کی بیع کو طعام کی بیع قیاس کرنا درست نہیں ہے جبکہ قائسین اسے درست مانتے ہیں۔

جواب: جدت پسندوں کو یہاں مغالطہ ہوا ہے۔ ورنہ تعلیل کی وجہ سے نص کے حکم میں یہاں تغیر نہیں ہوا ہے بلکہ دلالۃ النص یا اقتضاء النص سے تغیر ہوا ہے۔ البتہ یہاں پر یہ حسنِ اتفاق ہوا ہے کہ تعلیل بھی نص کے موافق ہوگئی ہے۔ چنانچہ امام محمد بن عمر حسام الدین الاخیکثی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

”وانما خصصنا القليل من قوله عليه السلام لاتبيعوا الطعام بالطعام الا سواءً بسواءٍ لان استثناء حالة التساوى دل على عموم صدره فى الأحوال ولن يثبت اختلاف الاحوال الا فى الكثير فصار التغيير بالنص مصاحبا للتعليل لابهٖ“[1]

یعنی: ہم نے قلیل کو نبی علیہ السلام کے اس قول **لاتبیعو الطعام بالطعام** سے خاص کیا ہے۔ اس لئے کہ تساوی (برابری) کی حالت کا استثنا، استثناء کے صدر (مستثنیٰ منہ) کے عموم احوال پر دلالت کرتا ہے۔ اور احوال کا اختلاف صرف کثیر میں ہوسکتا ہے۔ لہٰذا تغیر حکم نص سے ہوا ہے جو کہ تعلیل کے موافق ہے تعلیل سے تغیر نہیں ہوا ہے۔

اس کی تفصیل یہ ہے:

اس حدیث میں مساوات (برابر سرابر) کو طعام سے مستثنیٰ کیا گیا ہے اور مستثنیٰ کے اندر اصل یہ ہے کہ وہ مستثنیٰ منہ کی جنس سے ہو حالانکہ یہاں مستثنیٰ (سواءً بسواءٍ) مستثنیٰ منہ کی

[1] الحسامی مع شرح النظامی، بحث القیاس، ص ۹۹، وزارت تعلیم، حکومت پاکستان اسلام آباد ۱۴۰۷ھ/۱۹۸۷ء۔

جنس سے نہیں ہے۔ کیونکہ مستثنیٰ مصدر ہے۔ اور مستثنیٰ منہ (طعام) اُعیان میں سے ہے۔ اب مستثنیٰ اور مستثنیٰ منہ کو ہم جنس کرنے کیلئے کوئی نہ کوئی تاویل کرنا پڑے گی تا کہ دونوں اُعیان میں سے ہو جائیں یا احوال میں سے ہو جائیں۔

چنانچہ امام شافعی رحمۃ اللہ مستثنیٰ میں تاویل کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اصل عبارت یوں ہے:

"لَاتَبِیْعُوا الطَّعَامَ بِاالطَّعَامِ اِلَّا طَعَاماً مُسَاوِیاً بِطَعَامٍ مُسَاوٍ"

یعنی: طعام کی بیع صرف مساوات کی صورت میں حلال ہے۔ اور دوسری تمام صورتوں میں حرام ہے۔ مقدار قلیل و مقدار کثیر دونوں میں بیع متفاضلا حرام ہوگی۔

لہٰذا ایک مٹھی کا دو مٹھی اور ایک دانہ کا دو دانہ کے عوض بیع حرام ہے۔

جبکہ اُحناف اس حدیث میں مستثنیٰ منہ میں تاویل کرتے ہیں اور حدیث کی عبارت یوں بیان کرتے ہیں۔

"لَاتَبِیْعُوا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ فِی حالٍ مِّنَ الْاَحْوَالِ اِلَّا فِی حَالِ الْمُسَاوَات"

یعنی: طعام کو طعام کے بدلے میں کسی حال میں نہ بیچو ہاں مساوات کی حالت میں بیچ سکتے ہو۔

اور عرف میں مبادلہ ٔطعام کی تین ہی صورتیں ہیں۔

(i) مساوات (کیل میں برابر سرابر ہو)۔

(ii) مفاضلہ (کیل میں زیادتی و کمی ہونا)۔

(iii) مجازفہ (کیلی چیز کی مقدار معلوم نہ ہو)۔

اس حدیث کی رو سے صرف مساوات جائز ہے۔ باقی دو صورتیں نہی کے تحت داخل ہونے کی وجہ سے حرام ہیں۔ یہ تینوں حالتیں مقدار کثیر میں پائی جاتی ہیں۔ قلیل میں نہیں!! کیل سے ہی ان حالتوں کا علم ہوتا ہے اور کیل کثیر میں جاری ہوتا ہے قلیل میں نہیں! لہٰذا معلوم ہوا کہ مقدار قلیل نہ مستثنیٰ منہ میں مذکور ہے اور نہ ہی مستثنیٰ میں مذکور ہے لہٰذا یہی وجہ ہے کہ قلیل میں

اباحت اصلیہ کا حکم جاری کریں گے کہ ہر شئ کی اصل اباحت ہے۔اور یہ اُحناف کا مشہور قاعدہ ہے۔اس لئے مقدار قلیل کی بیع کمی و زیادتی کے ساتھ جائز ہوگی۔الغرض اُحناف کے نزدیک نص کے حکم کا تغیر نص ہی کی طرف منسوب ہے۔کیونکہ نص کا اول مستثنیٰ منہ پہلے عام تھا اور کثیر و قلیل دونوں کو شامل تھا۔ پھر اس میں جو عدم جواز بیع تخصیص ہوئی تو قلیل خارج ہوگیا اور کثیر باقی رہ گیا۔لہٰذا یہ نص کے حکم کا تغیر دلالۃ النص سے ثابت ہے۔ البتہ اسے حسنِ اتفاق ہی جانیئے کہ تعلیل بھی اس کے موافق ہے۔احناف نے ربوا کی علت مقدار و جنس کو قرار دیا ہے اور یہ علت طعام قلیل میں موجود نہیں ہے لہٰذا طعام قلیل میں ربوا جاری نہ ہوگا۔اور نص سے جو تغیر ہورہا ہے وہ تعلیل سے نہیں بلکہ دلالۃ النص سے ہورہا ہے۔ [1]

سوال نمبر۳۳: جب تغیر حکم دلالۃ النص اور اِقتضاء النص سے ثابت ہوگیا تو پھر تعلیل سے کیا فائدہ ہوا؟

جواب: سائل کی بات درست ہے لیکن جاننا چاہے کہ تعلیل کا مقصد یہ ہے کہ یہ حکم جب کہیں اور جاری کیا جائے تو دو باتیں معلوم ہوجائیں۔

(i) جواز استبدال: یعنی عین کے بدل کی اجازت۔

(ii) بدل بننے کی صلاحیت: یعنی وہ چیز بدل بھی بن سکتی ہو۔

شارح حسامی نظام الدین کیرانوی لکھتے ہیں: **(فی خمس من الابل شاۃ)** میں تین حکم ہیں۔

(i) ایک وہ جو عبارۃ النص سے ثابت ہے۔یعنی جیسے عین شاۃ کا وجوب۔

(ii) جو **دلالۃ النص یا اقتضاء النص** سے ثابت ہوتا ہے جیسے بکری کی قیمت۔

(iii) جو تعلیل سے ثابت ہے جیسے قیمت کا حاجت دور کرنے اور عین شاۃ کا بدل بننے کی صلاحیت رکھنا۔ [2]

سوال نمبر۳۴: اُحکامِ شریعت نہ تو مماثل مسائل میں تسویہ و برابری اور نہ ہی مختلف مسائل میں تفریق کی بنیاد پر نازل ہوئے ہیں۔یہی وجہ ہے کہ شریعت مطہرہ میں امور متماثلہ کیلئے مختلف اُحکام اور اُمور مختلفہ میں متماثل اُحکام پائے جاتے ہیں۔مثلاً:

---

[1] الحسامی مع شرح النظامی، ص۹۹۔ [2] الحسامی مع شرح النظامی، ص۹۹۔

(i) حائض سے حیض کے دوران صوم وصلوٰۃ کا ساقط ہونا اور طہر کے بعد صرف صوم کی قضا ہے صلوٰۃ کی نہیں۔

(ii) سارق کے ہاتھ کاٹنے کا حکم جبکہ ڈاکو کے ہاتھ نہ کاٹنے کا حکم ہے جبکہ دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔

(iii) زنا کی تہمت پر حد جاری کرنا جبکہ کفر کی تہمت پر نہیں جبکہ کفر زنا سے بدتر ہے۔

ثانیاً: مٹی کا پانی کی طرح پاک ہونا جبکہ دونوں مختلف ہیں۔

تو جب شریعت اسلامیہ میں تشریعی اُحکام میں تماثل کی رعایت نہیں رکھی جاتی تو پھر قیاس حجت نہ رہی کیونکہ قیاس کی تو بنیاد ہی تماثل و مساوات پر ہے جسکا شریعت نے اعتبار ہی نہیں کیا ہے۔

جواب: ”اِنّ الأحکام الشرعیة معللة“ [1]

یعنی: اُحکام شرعیہ معلل ہیں۔

اُحکام شرعیہ کی بنیاد چند اوصاف وعلل پر مبنی ہے، چاہے اُحکام عبادات ہوں یا اُحکام معاملات ہوں۔ البتہ عبادات کے اندر جو علل و اُوصاف ہیں وہ ہم سے پوشیدہ ہیں۔ ان کی تفصیل کا ادراک بھی ناممکن ہے۔ ہاں معاملات کے اُحکام کے علل و اُوصاف کا ادراک ممکن ہے۔ جن کے ذریعے ہم مزید اُحکامات معلوم کرسکتے ہیں۔ قیاس کی تو بنیاد ہی یہ ہے کہ اُحکام شرعیہ کی تعلیل کی جائے اور ہم مثل چیزوں میں حکم کی برابری اور مختلف اوصاف وعلل کی حامل چیزوں میں مختلف اُحکام کا اجرا کیا جائے۔ نہ صرف انسانی عقل یہ تقاضا کرتی ہے بلکہ اس پر کثیر تعداد میں قرآنی نصوص بھی موجود ہیں۔ مثلاً:

(i) فَاعتبروا یاُولِی الْاَبْصَار [2]

پس اے آنکھوں والو! عبرت حاصل کرو۔

(ii) وَکَذَالِکَ نَجْزِی الْمجرِمِیْنَ [3]

---

[1] ڈاکٹر عبدالکریم زیدان، الوجیز فی اصول الفقہ، ص ۳۲۵۔

[2] حشر: ۲۔ [3] اعراف: ۴۰۔

اور ہم مجرم لوگوں کو ایسی ہی سزا دیتے ہیں۔

(iii) أَكُفَّارُ كُمْ خير من اولٰئِكُمْ أَمْ لَكُمْ بَرَاءَ ةٌ فِي الزُّبُرِ [1]

(اے قریشیو!!) کیا تمہارے کافر ان کافروں سے کچھ بہتر ہیں یا تمہارے لئے اگلی کتابوں میں چھٹکارا لکھا ہوا ہے۔

یہ اور اس طرح کی دیگر آیات دلالت کرتی ہیں کہ ہر شئ کا حکم اس کی نظیر کا حکم ہوتا ہے اور کائنات میں یہی اللہ کی سنت ہے۔ اگر یہ بات نہیں ہے تو پھر ان آیات میں نہ عبرت ہے اور نہ یہ حجت ہیں۔ اسی طرح نصوص قرآنیہ سے معلوم ہوتا ہے کہ مختلف اوصاف وعلل کی حامل چیزوں کے حکم میں عدم تساوی ہوگی۔ مثلاً:

(i) أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِيْنَ كَالْمُجْرِمِيْنَ مَالَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُوْنَ [2]

کیا ہم مسلمانوں کو مثل گناہ گاروں کے کر دیں گے۔ تمہیں کیا ہو گیا، کیسے فیصلے کر رہے ہو۔

(ii) أَمْ حَسِبَ الَّذِيْنَ اجْتَرَحُوا السَّيِّاٰتِ أَنْ نَّجْعَلَهُمْ كَاالَّذِيْنَ آمَنُوا وَعَمِلُوْا الصّٰلِحٰتِ سَوَاءً مَّحْيَاهُمْ و مَمَاتُهُمْ سَآءَ مَا يَحْكُمُوْنَ [3]

کیا برے کام کرنے والے لوگوں کا یہ گمان ہے کہ ہم انہیں ان لوگوں جیسا کر دیں گے جو ایمان لائے اور نیک کام کیے کہ ان کا مرنا جینا یکساں ہو جائے برا ہے وہ فیصلہ جو وہ کر رہے ہیں۔

(iii) أَمْ نَجْعَلُ الَّذِيْنَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ كَا لْمُفْسِدِيْنَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِيْنَ كَالْفُجَّارِ۔ [4]

کیا ہم ان لوگوں کو جو ایمان لائے اور نیک عمل کیے ان کے برابر کر دیں گے جو (ہمیشہ) زمین میں فساد مچاتے رہے یا پرہیزگاروں کو بدکاروں جیسا کر دیں گے۔

---

[1] قمر: ۴۳۔ [2] قلم: ۳۵۔۳۶۔
[3] جاثیہ: ۲۱۔ [4] ص: ۲۸۔

جب قرآن قانونِ تساوی بین المتماثلین اورتفریق بیـن المختلفیں پر گواہ ہےتو پھر قیاس تو صرف یہ ہے کہ ان قوانین کو اسی طرح کے پیش آمدہ مسائل پر انکی علت و اُوصاف کے تقاضوں کے مطابق منطبق کرے۔

لہٰذا جدت پسندوں کا یہ سوال نہ صرف غیر معقول ہے بلکہ شریعت اسلامیہ اور اس کے مصادر سے، ظاہر حکم کی مراد سے، پوشیدہ اسرار وحقیقی مصالح سے، جن معنوں میں یہ حکم آیا ہےاور جن علل کا یہ اُحکام تقاضا کرتے ہیں، ان سے ناواقفیت ولاعلمی اور جہالت پر مبنی ہے۔ [1]

یاد رہے کہ شرعی اُحکام صرف فطرت سلیمہ کے منافی امور میں ہی نہیں آتے کہ تفریق مـختلفین اور تسـویة متساویین کرتے رہیں۔ بلکہ اگر کوئی شرعی حکم کسی اختصاص کے ساتھ آہی جائے جو مـختلفین میں تفریق کررہا ہوتو یہ ضروری ہے کہ اس کا وصف ایسا ہو جو حکم کا اختصاص وجوبی طور پر چاہتا ہو۔ اور کسی دوسرے کی مساوات کو منع کرتا ہو۔ اور یہ وصف بعض جانتے ہیں اور بعض نہیں جانتے۔ اور قیاس کے صحیح ہونے کیلئے یہ شرط نہیں ہے کہ ہر آدمی اس کی صحت سے واقف ہو۔

اب جو کوئی شریعت میں کوئی چیز خلاف قیاس صحیح دیکھے یعنی جو متماثلین میں برابری اور مـختـلفین میں تفریق چاہےتو وہ قیاس کے خلاف ہے مگر اس قیاس کے جو اس نے اپنے ذہن میں متصور کر رکھی ہے۔ جبکہ یہ ثابت شدہ قیاس صحیح کے خلاف نہیں ہے۔ کیونکہ شریعت میں کوئی حکم قانون تماثل کے خلاف نہیں ہے۔ مثلاً حائضہ کو روزے قضا کرنے کا حکم ہے نماز نہیں اور یہ رفع حرج کیلئے ہے جو شرعاً مرفوع ہے۔ [2]

سوال نمبر۳۵: کیا قائسین حکم لگانے میں اُفراط کا شکار ہیں؟

جواب: قیاس اور رائے کے ذریعے شریعت کے اصل مقاصد کو حاصل کرنے میں کوشش کرنے والوں کیلئے کہا جاتا ہے کہ وہ نصوص کے اصل معنی و مراد سے رائے اور قیاس کے ساتھ تجاوز کرتے ہیں۔ جیسا کہ ابن قیم جوزی لکھتے ہیں:

---

[1] ڈاکٹر عبدالکریم زیدان، الوجیز فی اصول الفقہ، ص ۲۲۵ تا ۲۲۷۔

[2] امام ابن تیمیہ، رسائلہ الکبریٰ، ص ۲۱۷۔ ۲۱۸۔

أصحابُ الرأی والقیاسِ حملوا معانی النصوص فوق ماحملها الشارع [1]

یعنی: اُصحاب رائے اور قیاس نصوص کے معانی و مراد میں اُن معانی و مراد سے تجاوز کرتے ہیں جن پر شارع نے انہیں محمول کیا ہے۔

جبکہ اصل معاملہ یہ ہے کہ اُصحاب رائے اور قائسین نصوص کی تعلیل کرتے ہیں اور ایسے اُسباب وعلل تلاش کرتے ہیں جو ہم مثل و مساوی ہوں تو ان میں ایک جیسا حکم جاری کرتے ہیں۔ یا پھر نص کے ظاہری معنی کے ساتھ اس کے مراد یا معنی تلاش کرتے ہیں اور پیش آمدہ مسئلے کو تطبیق دیتے ہوئے حل نکالتے ہیں۔ اگر غور کیا جائے تو وہ رائے اور قیاس کو نص کا پابند رکھتے ہیں۔ جو کہ قیاس کی شرائط میں سے ہے۔ اگر قیاس و رائے نص کی تعلیل کے بغیر ہو تو وہ قیاس درست نہیں ہے۔ اور تمام اُحکام شرعیہ معلل ہیں۔ چنانچہ ڈاکٹر عبدالکریم زیدان لکھتے ہیں:

اِنّ الأحکامَ الشرعیة معللة [2]

اُحکام شرعیہ معلل ہیں۔

یعنی اُحکام شرعیہ میں اُوصاف وعلل پائے جاتے ہیں۔ یہی اُوصاف وعلل اگر فروع میں مؤثر ہوں تو نص کا حکم فرع میں جاری کر دیا جاتا ہے۔ جبکہ علتیں اور اوصاف رائے یا قیاس سے مؤثر نہیں ہوتی ہیں بلکہ اللہ تعالیٰ ہی انہیں مؤثر بناتا ہے۔ اور تمام اُوصاف وعلل میں سے اُوصاف مؤثرہ کو تمیز کر کے ظاہر کرنے میں بھی رائے کو کوئی دخل نہیں ہے۔ [3]

لہٰذا معلوم ہوا کہ قائسین افراط کا شکار نہیں ہیں بلکہ شریعت مطہرہ کے جمود کو توڑنے اور ہر زمانے میں قابل عمل بنانے کیلئے فکر مند ہیں۔

سوال نمبر ۳۶: کیا اسلامی قوانین میں ارتقاء ممکن ہے؟

جواب: علامہ اقبال کہتے ہیں کہ فقہ کے تاریخی ارتقاء سے معلوم ہوتا ہے کہ جوں جوں مسلمانوں کی زندگی میں قوت آئے گی، اسلام کی عالمگیر روح فقہاء کی قدامت

---

[1] اعلام الموقعین، ص ۱۴۷۔ [2] الوجیز فی اصول الفقہ، ص ۲۲۵۔

[3] اصول السرخسی، ص ۱۳۹۔

پسندی کے باوجود اپنا اثر دکھا کر رہے گی۔ اقبال کے نزدیک فقہ اسلامی کی بحث میں تنقیدی نقطۂ نظر اختیار کرنا آسان نہیں ہے لیکن پھر بھی وہ اپنی معروضات یوں پیش کرتے ہیں۔

i۔ اوّلاً ہمیں معلوم ہونا چاہیئے کہ ابتدائے اسلام سے عباسیوں کے عروج تک سوائے قرآن مجید کے، مسلمانوں کا کوئی تحریری ضابطہ قوانین نہیں تھا۔

ii۔ ثانیاً یہ جاننا بھی ضروری ہے کہ پہلی صدی ھجری کے وسط سے لیکر چوتھی صدی ہجری کے ابتدائی زمانہ تک عالم اسلام میں کم از کم انیس فقہی مکتبہ ہائے فکر وجود میں آ گئے تھے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ پھیلتی ہوئی اسلامی تہذیب اور نئے نئے لوگوں کے اسلام میں داخل ہونے کے سبب فقہاء کو ان کی عادات و رسوم کے مطالعہ کی روشنی میں اسلامی قوانین کو وسعت نظری سے تعبیر کرنا پڑا ہوگا۔ تاریخ اسلام سے اس حقیقت کا بھی انکشاف ہوتا ہے کہ فقہی معاملات کی تعبیر وتاویل میں استخراجی رویہ کی بجائے رفتہ رفتہ استقرائی رویہ اختیار کیا گیا۔

iii۔ ثالثاً جب ہم اسلامی قوانین کے چار تسلیم شدہ ماخذ اور اُن سے متعلق فکری تنازعوں کا مطالعہ کرتے ہیں تو مذاہب فقہ کے مفروضہ جمود کا تاثر نہیں رہتا بلکہ عیاں ہوجاتا ہے کہ اسلامی قوانین میں مزید ارتقاء کا امکان ہے۔ [1]

سوال نمبر۷۳: بعض جدت پسندوں کا کہنا ہے کہ ''حدیث معاذ'' کو اجتہاد کی بنیاد قرار دینا درست نہیں ہے کیونکہ قرآن وسنت میں کسی مسئلہ کا حل نہ ملنے کی صورت میں ذاتی رائے سے فیصلہ کرنا حضرت معاذ بن جبل کا قول نہیں ہوسکتا یہ بعد کا اضافہ ہے کیونکہ اسلام میں انفرادی رائے کی کوئی گنجائش نہیں ہے؟

جواب: گذشتہ صفحات میں ہم تفصیل کے ساتھ یہ بات بیان کر چکے ہیں کہ نبی ﷺ کی حیات طیبہ میں آپ ﷺ نے خود بھی اجتہاد وقیاس سے کام لیا اور صحابہ کرام نے بھی قیاس واجتہاد سے کئی کام نکالے تھے۔ ''حدیث معاذ'' کے بارے میں یہ کہنا

---

[1] ڈاکٹر جاوید اقبال، خطباتِ اقبال (تسہیل وتفہیم) ص ۱۸۷۔۱۸۸، اقبال اکیڈمی، لاہور، ۲۰۰۸ء۔

کہ یہ بعد کا اضافہ ہے۔صحابی رسول کی اس بات کا رد ہے جس پر اللہ اور اسکا رسول ﷺ راضی ہیں۔مگر یہ بندہ راضی نہیں ہے۔

بقول اقبال: امام شوکانی اور متعدد فقہا کے مطابق حیاتِ رسول ﷺ میں بھی اجتہاد و قیاس کی اجازت تھی۔ یہ بات جو سوال میں کہی گئی ہے "بے دلیل ہے" اور اگر انفرادی رائے کی گنجائش نہ ہوتی تو قیاس چوتھے ماخذ کے طور پر محض چند لوگوں کے کہنے سے کیسے شامل ہو جاتا۔ [1]

قولِ راجح:

جدت پسندوں نے قیاس اور رائے کے متعلق جو مؤقف اختیار کیا ہے اس کی نہ تو کوئی دلیل ہے اور نہ ہی وہ حجت ہے۔ اور جو دلائل اپنے مؤقف کے حق میں جمع کرنے کی انہوں نے سعی کی ہے وہ انکے مدعا کو ثابت کرنے کے بجائے قیاس ورائے کے حق میں بولتے نظر آتے ہیں۔

کیونکہ قیاس سے تب کام لیا جاتا ہے جب کسی مسئلہ میں قرآن وسنت اور اجماع میں سے کوئی بھی نص موجود نہ ہو۔اور پھر قیاس کا مطلب کوئی نیا حکم گھڑنا یا تراشنا نہیں ہے بلکہ حکم تو پہلے سے موجود ہوتا ہے البتہ اسباب وعلل اور اُوصاف میں تسویہ وتمثیل کی بنیاد پر اس چھپے ہوئے حکم کو قیاس کے ذریعے ظاہر کیا جاتا ہے۔

چنانچہ علامہ ابن قیم جوزی لکھتے ہیں:

ولکن أخطأوا من أربعة أوجه:

أحدها: ردالقیاس الصحیح، ولا سیما المنصوص علی علته الّتی یجری النص علیها مجری التنصیص علی التعمیم باللفظ.

الثانی: تقصیرهم فی فهم النصوص، فکم من حکم دل علیه النص ولم یفهموا دلالته علیه، وسبب ذالک حصرُهم الدلالة فی مجرد ظاهر اللفظ دون ایمائه و تَنبِیهِهِ وَاِشَارَتِهِ وعرفه عندَ

---

[1] ڈاکٹر جاوید اقبال، (تسہیل وتفہیم) ص ۲۰۱، اقبال اکیڈمی، لاہور، ۲۰۰۸م۔

المخاطبين فلم يفهموا من قوله: فَلَاتَقُلْ لَّهُمَا أُفٍّ ضَرْبًا ولاسبًّا ولا اهانة غير لفظ أف. [۱]

الثالث: تحميل الاستصحاب فوق مايستحقه وجزمهم بموجبه لعدم علمهم بالناقل وليس عدم العلم علما بالعدم.

الرابع: اِعتقادهم أن عقود المسلمين و شروطهم ومعاملاتهم كلها على البطلان حتى يقوم دليل على الصحة. فاذالم يقم عندهم دليل على صحة شرطٍ اوعقدٍأومعاملة استصحبوا بطلانه، فافسدوا بذالک كثيراً من معاملات الناس وعقودهم و شروطهم بلابرهان من الله بناء على هذا الأصل و جمهورُ الفقهاء على خلافه. [۲]

جدت پسندوں نے چند وجوہات کی بنا پر غلطی کا ارتکاب کیا ہے۔

۱۔ انہوں نے قیاس صحیح کی تردید کی ہے۔ بالخصوص ایسے قیاس کی جس کی علت منصوصہ ہے۔ اورنص اس کے عموم پر دلالت کررہی ہے۔

۲۔ انہوں نے نصوص کی تفہیم میں کوتاہی کی ہے۔ کتنے ہی اَحکام ہیں کہ نص ان پر دلالت کرتی ہے لیکن وہ اس دلالت کو سمجھنے سے قاصر ہیں۔ اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ وہ دلالت کو فقط ظاہر لفظ میں محصور مانتے ہیں۔ اس کے اشارے، اس کی تائید اور مخاطبین کے نزدیک اس کے عرف سے مکمل طور سے آنکھیں بند کر لیتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ انہوں نے (فلا تقل لّهما أُف) سے لفظ (أف) کے علاوہ مار پٹائی، گالم گلوچ اورکسی بھی طرح کی کوئی اہانت تسلیم نہیں کی ہے۔

۳۔ انہوں نے استصحاب کو اس کے استحقاق سے بڑھ کر حق دیا ہے۔ اور اس کی وجہ سے ناقل کے عدم علم پر یقین کیا ہے۔ لیکن نہ جاننا کسی چیز کے نہ ہونے کے معنی میں نہیں ہے۔

---

[۱] اسراء: ۲۳۔ [۲] اعلام الموقعین، ص ۲۱۱ تا ۲۱۶۔

۴۔ ان کا یہ اعتقاد ہے کہ مسلمانوں کی خرید وفروخت اور ان کے شرائط و معاملات سب باطل ہیں۔ جب تک کہ ان کی صحت پر کوئی دلیل قائم نہ ہوجائے۔ جب شرط یا عقد یا معاملے کی صحت پر کوئی دلیل قائم نہیں ہوئی تو انہوں نے ان کے بطلان کو اختیار کیا۔ اس طرح اللہ کی طرف سے کوئی واضح دلیل نہ ہونے پر انہوں نے لوگوں کے بے شمار معاملات ومعاہدات کو بے کار کردیا ہے۔

جدت پسندوں کا یہ کہنا:

فاِن الحلالَ مَا اَحَلَّهُ اللّٰهُ، والحرام ما حرمه وما سکت عنه فهو عفوٌ [۱]

یعنی: وہ چیز حلال ہے جسے اللہ نے حلال کیا ہے اور وہ چیز حرام ہے جسے اس نے حرام کہا ہے اور جس کے متعلق اس نے خاموشی اختیار کی ہے تو وہ معاف ہے۔

راقم کا خیال ہے کہ روز مرّہ کی زندگی میں بے شمار مسائل و معاملات ایسے پیش آرہے ہیں کہ جن کا کوئی واضح حکم نصوص سے ثابت نہیں ہے۔ اب اگر (عفوًا) یعنی معاف ہے کہہ کر ان مسائل ومعاملات کو نظر انداز کردیں اور انکا کوئی حل نہ ڈھونڈیں تو زندگی کی گاڑی کا انجن فیل ہوجائے گا۔ اور اسلامی نظریۂ حیات جمود کا شکار ہوکر کائنات کو مبہوت کردے گا۔ اور اگر نئے پیش آنے والے حوادث میں عفوًا (معاف ہے) کہہ کر ہر شخص کو آزاد چھوڑ دیا جائے کہ وہ اپنی ضرورت، مرضی اور خواہش کے مطابق اس کا حل تلاش کرے تو شریعت اسلامیہ کا چشمۂ شیریں شکوک وشبہات، وساوس، افتراق و انتشار اور ہوا و ہوس کے سبب بدبودار، گندے جوہڑ میں تبدیل ہوجائے گا۔ لہٰذا عقل کا تقاضا ہے کہ ہر نئے معاملے میں غور و فکر، رائے، تحری اور قیاس واجتہاد کے ذریعے ہی عمل کیلئے کوئی قدم اٹھایا جائے تو ضرور کوئی نہ

---

۱ اعلام الموقعین، ص ۲۱۶۔

کوئی درست حل نکل آئے گا ورنہ شرح صدر یا اطمینان قلب تو ہو ہی جائے گا اور اللہ کریم اس مقدور بھر مشقت کو ضائع نہیں کرے گا۔ لہٰذا اجتہاد و قیاس کے بعد بھی بالفرض غلطی ہوگئی تو عفوًا (معاف ہے) ہے۔ ورنہ بغیر اجتہاد و قیاس کے یہ عفوًا (معاف ہے) کہیں تف (اُفسوس) نہ بن جائے۔ گویا قیاس ہی عفوًا کی بہترین تعبیر ہے۔

یاد رکھنا چاہئے کہ قائلین قیاس نصوص کی مخالفت، نصوص سے اجتناب یا نصوص کو توڑنے کا کوئی ارادہ نہیں رکھتے ہیں اور نہ ہی شرعی اُحکام کو معطل کر کے ہوا و ہوس کو مسلط کرنا چاہتے ہیں۔ بلکہ انہوں نے قیاس کی صحت کیلئے چند شرائط مقرر کر رکھی ہیں۔ جن کے نہ پائے جانے سے قیاس درست نہیں ہوتا ہے۔ لہٰذا جہاں بھی قیاس کی مذمت کی گئی ہے اس سے مراد قیاس فاسد اور قیاس باطل ہے۔ اور ہم خوب جانتے ہیں کہ قیاس صحیح، قیاس فاسد اور قیاس باطل کیا ہے۔ کیونکہ قیاس صحیح کی مخالفت و مذمت سے ۹۵ فیصد شرعی اُحکام سے ہاتھ دھونا پڑیں گے اور یہ متحرک و فعال دین جو قیامت تک کے انسانوں کی فلاح کیلئے ہے اس بات کا متحمل نہیں ہوسکتا ہے۔

لہٰذا غور وفکر، دلائل کی چھان بین اور اُحکام شرعیہ کی اُساس و بنیاد اور اُغراض و مقاصد پر فکر کے بعد یہی بات سمجھ میں آتی ہے کہ قیاس صحیح بھی دیگر ادلۂ اُحکام کی طرح شرعی دلیل ہے۔ شرعی حجت ہے۔ جیسا کہ جمہور کا مذہب ہے۔ اس لئے کتاب وسنت اور اجماع کے بعد قیاس سے کام لیا جائیگا اور یہی راجح قول ہے۔[1]

---

[1] الوجیز، ص ۱۲۴ تا ۲۲۹۔

فصل نمبر۲:

قیاس اور تحری کا موازنہ!

تحری کی لغوی تفہیم:

ھُو الطلب و الإبتغاء[1]

جیسے کہ کہا جاتا ہے۔ وتحرّی فلان بالمکان: أی تمکث ۔فلاں آدمی کسی مکان میں ٹھہر گیا۔ چونکہ آدمی کسی ایک امر کو ترجیح دیکر یا اختیار کر کے رُک جاتا ہے۔اس لئے تحری کے معنی رکنا (مطلب پا کر) یا پھر کوئی شخص دوسرے سے کہے کہ "أتحری مسرتک" یعنی أطلب مرضاتک۔

وفی قوله تعالیٰ:

فَمَنْ أَسْلَمَ فَاُولٰئِکَ تَحَرَّوْا رَشَدًا[2]

فلان یتحرّی. أی یتوخی ویقصد

(جس نے اسلام قبول کیا اس نے سیدھا رستہ پالیا)۔

تحری کا لفظ عبادات میں سوچ بچار کیلئے استعمال ہوتا ہے جبکہ معاملات میں (التوخی) مستعمل ہے۔ نبی ﷺ نے وراثت کے معاملے پر جھگڑنے والے دو آدمیوں سے فرمایا: "**اِذھبا و توخیا واستھما ولیحلل کل واحد منکما صاحبه**" یعنی تم دونوں جاؤ غور وفکر کرو دونوں خرچ کرو تا کہ تم دونوں کیلئے حلال ہو جائے۔

جبکہ عبادات میں فرمایا: **اِذا شک احدکم فی صلاته فلیتحر الصواب**۔ یعنی جب تم میں سے کسی کو نماز میں شک پیدا ہو تو وہ تحری کرے۔

حدیث میں آیا ہے:

علیکم با لصدق فان الصدق یھدی اِلَی البروان البرّیھدی

---

[1] القواعد الفقہیہ، ص ۳۸۹۔ [2] سورۃ الجن: ۱۶۔

الیَ الجنة ومایزال رجل یصدق ویتحری الصدق حتی یکتب عنداللّٰہ صدیق [1]

التحرّی: طلب أحدی الأمرین وأولاھما [2]

(دوچیزوں میں سے بہترین کا انتخاب کرنا اورطلب کرنا)

التحرّی: طلب الإحدی من الأمور [3]

(لغوی معنی) **اثبات الحق مما لا یجعل فی الأمر أی مجال للشک** [4]

تحری کی اِصطلاحی تعریف:

"اَلتَّحرّی یقوم مقام الدلیل الشرعی عند إنعدام الأدلّة" [5]

جب اُدلہ اربعہ موجود نہ ہوں تو پھر تحری انکے قائم مقام دلیل شرعی کا کام دیتی ہے۔

امام نسفی کہتے ہیں:

"بأَنَّ التَّحرّی ھوالتمسک بطرف و ناحیة من الأمر عِند اِشتباہِ وجوھِہٖ والتباس جُوانبہ" [6]

امام سرخسی کا قول ہے:

"التحری فی الشریعة عبارة عن طلب الشئ بغالب الرأی عند تعذرالوقوف علی حقیقته وھو دلیل یتوصل به إلی طرف العلم و اِن کان لایتوصل به إلیٰ مایوجب حقیقة" [7]

---

1. سنن الترمذی، کتاب البر والصلة، باب: ما جاء فی الصدق والکذب۔
2. التعریفات، ص ۵۷۔
3. فقہ اللغة۔ فصل فی تفصیل ضروب الطلب۔
4. الموسوعة الحرہ، من ویکیبیا۔
5. الکاسانی۔ بدائع الصَّنائع۔ ا ص ۲۷۲۔
6. طَلِبَة الطلبة فی اصطلاحات الفقھاء، کتاب التحری۔ ا، ص ۹۰، قواعد الفقھیة، ص ۳۸۹۔
7. المبسوط۔ کتاب الرای ۱۰ ص ۱۸۰۔ قواعد الفقھیة ص ۳۸۹۔

تحری کی شرعی تفہیم:

تحری کی شرعی حیثیت نہایت اہم اور واضح ہے۔علامہ حسامی لکھتے ہیں:

”وأمَّـا اِذا وَقَـعَ التـعـارُض بينَ القِيَاسَينِ لَم يَسُقُطَا بالتعارُضِ يـجـبُ العمل بالحالِ بَل يعمل المجتهد بأيِّهِمَاشاءَ بشهادة قلبہٖ“ [1]

ترجمہ: بہر حال جب دو قیاس شدہ مسئلوں میں تعارض واقع ہوجائے تو وہ دونوں اس تعارض کی وجہ سے ساقط نہ ہونگے کہ استصحاب حال پر عمل واجب ہو جائے بلکہ مجتہد اپنی شہادت قلب کے ساتھ دونوں میں سے جس پر چاہے عمل کرے۔

یہاں شہادت قلب سے مراد تحری وغور وفکر اور نظر و جہد ہے جب دونصوں میں تعارض ہوجائے تو پھر اگر دونوں کی تاریخ نزول معلوم ہوتو بعد والی ناسخ ہوگی۔اور اگر معلوم نہ ہوتو دونوں ساقط ہوکر دوسری دلیل شرعی کی طرف رجوع کرنا ہوگا۔جیسے:

فاقرأوا ما تيسر من القرآن [2]

اس آیت سے مقتدی پر قرأت کے واجب ہونے کا ثبوت ظاہر ہے۔جبکہ:

”فاذا قرئ القرآن فاستمعوله وأنصتوا لعلكم ترحمون“ [3]

(مقتدی پر قرأت واجب نہ ہونے کا ثبوت)

یہ دونوں دلیلیں ساقط ہیں اور دوسری دلیل شرعی حدیث کی طرف رجوع کیا جائیگا۔

ابن ماجہ کی حدیث ہے: (عن جابر)

(مَن كان له امام فقرائة الامام له قرائةٌ)

مؤطا امام محمد میں حضرت جابر کی روایت ہے۔

---

[1] الحسامی مع شرح النظامی طبع علی نفقۃ وزارۃ التعلیم الفید رالیہ باسلام آباد پاکستان،ص ۷۹، طابع وناشرو حاجی حبیب الرحمٰن قادری۔

[2] مزمل: ۲۰۔ [3] اعراف: ۲۰۴۔

(من صَلّٰی خلف الامام فان قراۃ الامام قرائۃ له)

لہٰذا مقتدی پر قرأت کرنا واجب نہیں ہے۔

قیاس کو ساقط نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اس کے بعد کس دلیل شرعی کی طرف رجوع کریں گے۔ لہٰذا دونوں قیاس حجت ہیں البتہ مجتہد کو اختیار ہے کہ شہادتِ قلب کی شرط کے ساتھ یعنی غور وفکر اور تحری کے بعد جس پر قلب مطمئن ہو جائے اس پر عمل کرے۔ شہادتِ قلب دراصل دل کی نگاہ یا نورفراست کو کہتے ہیں جو نور سے دیکھتی ہے۔ جو بندگی اور ذکر وفکر سے حاصل ہوتا ہے۔ چنانچہ امام محمد بن عیسیٰ الترمذی نے ابواب التفسیر میں حدیث نقل کی ہے:

اتقوا فراسة المؤمن فانه ینظر بنور اللّٰه [1]

ترجمہ: مؤمن کی دلی نگاہ سے بچو کیونکہ وہ اللہ کے نور سے دیکھتا ہے۔

قیاس پر عمل بغیر تحری کے بھی جائز ہے کیونکہ وہ حجت ہے تو تحری کے ساتھ تو بدرجہ اولیٰ ثابت ہے۔

قال علیه السلام: "وَاِذَاشَکَّ أحدکم فی صلاته فلیَتَحَرَّ الصَّوَابَ، فلیتم علیه ثمّ لیسلم ثمّ یسجد سجدتین" [2]

کوئی شخص ظہر وعصر کی نماز دو الگ الگ دنوں میں ترک کرے تو پھر اسے یاد نہ رہے کہ پہلے کون سی رہی تو اسے تحری کرنا چاہئے کیونکہ دلیل کے عدم میں قائم مقام دلیل ہے۔

قبلہ مشتبہ ہو جائے تو جس طرف دل مائل ہو اسی طرف عمل کرے کیونکہ یہ دلیل سے ثابت کی طرح ہے۔ [3]

تحری اضطراری حالت میں ہوتی ہے۔ اپنے اختیار سے نہیں ہوتی ہے۔

لہٰذا جب مسافر کے برتنوں میں نجس اور طاہر مشتبہ ہو جائیں تو پینے کیلئے تحری کرنا جائز ہے وضو کیلئے نہیں کہ اس کا نائب تیمّم موجود ہے۔

---

[1] جامع الترمذی، ابواب التفسیر، رقم الحدیث: ۳۱۲۷۔

[2] صحیح بخاری بحاشیہ السندی (باب التوجه نحو القبلة حیث کان) ۸۲/۱۔

[3] القواعد الفقہیہ، ص ۳۹۰، بدائع الصنائع، ۳۷۳/۱۔

اگر کھال اتارنے کے بعد پتہ نہ چلے کہ حلال اور حرام جانور یعنی مذبوح اور مردہ کون ہے تو تحری کرے کہ خلف نہیں ہے۔ [1]

اگر کسی کی بہن اجنبیوں میں گھل مل جائے کہ پتہ نہ چلے تو تحری نہ کرے۔

دو بیویوں میں سے ایک کو طلاق دی اور پھر معلوم نہ رہا کہ کسے دی ہے تو دونوں میں تحری نہیں ہے۔

اگر پاک چیز مشتبہ ہو جائے نجس کے ساتھ تو تحری واجب نہیں ہے البتہ ضرورت کے وقت جائز ہے۔

"(التحری) عبارة عن طلب الشئ بغالب الرأی عند تعذر الوقوف علی حقیقته" [2]

بعض لوگوں نے تحری پر عمل کرنے سے روکا ہے کیونکہ تحری بھی ظن (گمان) کی قسم ہے۔ اور ظن شیٔ کی حقیقت سے مستغنی نہیں کرسکتا اور نہ شک کو دور کرتا ہے۔ لہٰذا شک کی وجہ سے عمل کرنا منع ہے۔

ہم اس کا جواب دیتے ہیں کہ تحری شک اور ظن کے علاوہ ہے۔ کیونکہ شک کسی شیٔ کے علم اور جہل میں برابر برابر ہوتا ہے۔

اور ظن کسی شیٔ کے متعلق بغیر دلیل کے کسی حکم کو ترجیح دینا ہے۔

جبکہ تحری کسی شیٔ کے متعلق غالب رائے کی بنیاد پر حکم ثابت کرنا ہے۔ جو کہ دلیل ہے کسی شیٔ کے حکم کا علم حاصل کرنے کیلئے۔

چنانچہ قرآن میں ہے:

فامتحنوھنّ اللّٰہ اَعلَمُ بایمانِهِنّ فاِن عَلِمتُمُوهُنّ مؤمنات۔ [3]

تو ان کا امتحان کرو اللہ ان کے ایمان کا حال بہتر جانتا ہے۔ پھر اگر تمہیں وہ ایمان والیاں معلوم ہوں۔

تحری یعنی حصولِ علم یعنی غالب رائے۔

---

[1] المغنی فی اُصول الفقہ ص ۲۲۵ تا ۲۲۶۔

[2] القواعد الفقہیہ ص ۳۹۱۔ دار القلم، دمشق، شام، طبع اولیٰ، ۱۴۰۶ھ/ ۱۹۸۶م۔

[3] ممتحنہ: ۱۰۔

اور حدیث میں ہے:

(المؤمن ینظر بنور اللّٰہ) "فراسة المؤمن لاتخطئ"

یعنی مؤمن کی فراست خطا نہیں کرتی۔

نبی علیہ السلام نے حضرت وابصہ رضی اللہ عنہ سے فرمایا:

"ضع یدک علی صدرک فا الاثم ماحاک فی قلبک" [1]

ترجمہ: اپنا ہاتھ اپنے سینے پر رکھ لیں گناہ وہ ہے جو تیرے دل میں کھٹکے۔

خُلِقَ الاِنسان من عجل (العجلة طلبُ الشئ و تَحَرِّیه قبلَ اوانه) (انبیاء۔۳۷)

انسان جلد باز ہی پیدا کیا گیا ہے۔ [2]

امام احمد رضا بریلوی لکھتے ہیں:

"فان التحری من دلائل الشرع و قول فاسق معتبر اذا وقع التحری علی صدقهِ" [3]

کیونکہ تحری (سوچ کے بعد فیصلہ) شرعی دلائل میں سے ہے اور فاسق کا قول تحری سے تصدیق کے بعد معتبر ہے۔

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ نبی ﷺ نے انہیں (صحابہ) کو ظہر کی نماز پڑھائی۔ دورانِ نماز آپ علیہ السلام سے کوئی کمی یا بیشی ہوگئی۔ جس پر آپ کی خدمت میں عرض کیا گیا کہ "آپ نے نماز چھوٹی کردی ہے یا بھول گئے ہیں"؟ فرمایا: کیا ہوا۔ عرض کیا گیا کہ آپ نے اس اس طرح نماز پڑھی ہے۔ تو آپ ﷺ نے دو سجدے کروائے۔ پھر ارشاد فرمایا:

هاتان السجدتانِ لمن لا یدری. زاد فی صلاته أم نقص، فیتحری الصواب، فیتم ما بقی، ثم یسجد سجدتین۔ [4]

یعنی: یہ دو سجدے اس کیلئے ہیں جسے یاد نہ رہے کہ نماز میں کمی رہ گئی یا

---

[1] ص ۱۵۳۔۱۵۴، المبسوط۔ [2] روح المعانی، سورۃ الانبیاء: ۳۷۔

[3] فتاوئ رضویہ جلد نمبر ۱۱، ص ۵۱۱۔۵۱۶، کتاب النکاح (مطبوعہ) رضا فاؤنڈیشن پاکستان۔

[4] بخاری، کتاب الایمان والنذ ور نسائی، کتاب السہو، باب التحری۔

اضافہ ہوگیا ہے۔تو اس کمی وبیشی کے ہونے میں وہ تحری (سوچ بچار)
کرے۔تو جو باقی ہے اسے پورا کرے پھر دو سجدے کرے۔

گویا آپ ﷺ نے تحری کا حکم بھی فرمایا اور محل بھی بتایا۔تحری سے کمی وبیشی پوری ہوجاتی ہے۔

حضرت عبداللہ سے مروی ہے کہ نبی ﷺ نے نماز پڑھی ہمیں نہیں معلوم کہ آپ نے نماز میں کچھ زیادتی فرمائی یا کمی تو آپ ﷺ سے سوال کیا گیا تو آپ ﷺ کھڑے ہوئے قبلہ رخ اور دو سجدے سے پھر سلام پھیرا پھر ہماری طرف متوجہ ہوئے اور فرمایا: اگر تم کو نماز میں کوئی غلطی پیش آئے تو ایسا کیا کرو۔اور میں تمہارے جیسا آدمی ہوں۔تمہاری طرح بھولتا ہوں۔ جب بھولوں مجھے یاد دلایا کرو۔اور تم میں سے جسکو شک ہو نماز میں تو وہ تحری کرے جو غالب گمان ہو اس پر عمل کرے اور سلام پھیر کر دو سجدے کرے۔

(وایکم ماشک فی صلوٰۃ فلیتحر أقرب ذالک من صلوٰتہ) [1]

تحری کا حکم:

ہر حلال وحرام چیز میں بلا ضرورت وحاجت کے تحری کی اجازت نہیں ہے۔ بلکہ ضرورت وحاجت کے وقت شریعت کے کسی حکم کی تکمیل وتعمیل کیلئے ہی تحری جائز ہے چنانچہ امام محمد بن حسن شیبانی کا قول ہے:

"أن التحری یجوزفی کل ما جازت فیہ الضرورۃ" [2]

یعنی: تحری ہر اس جگہ جائز ہے جہاں ضرورت وشرعی حاجت ہو۔

امام کاسانی لکھتے ہیں:

"اِن کل مالایباح عندالضرورۃ لایجوز فیہ التحری" [3]

جو چیزیں ضرورت وحاجت کے وقت بھی مباح نہ ہوں ان میں تحری جائز نہیں ہے۔

کسی اجنبی مسجد میں اگر محراب موجود نہ ہو تو تحری جائز ہے ورنہ نہیں کیونکہ اس سے اُسلاف اور جمہور مسلمانوں کو غلط قرار دینا لازم آئے گا۔اور یہ جائز نہیں ہے۔

---

[1] ابن ماجہ، کتاب اقامۃ الصلوٰۃ والسنۃ فیھا، باب ماجآ فیمن شک فی صلاتہ فتحری الصواب۔

[2] کتاب الاصل۔۳،ص۳۴۔ [3] بدائع الصنائع۔۴،ص۲۰۸۰۔

اِذا لا یجوز التحری معها کما قدمناه لئلا یلزم تخطئه السلف الصالح وجماهیر المسلمین [1]

امام ابوزید دبوسی لکھتے ہیں:

اِنّه مضیٰ بالاجتهاد لایفسخ باجتهاده مثله ویفسخ بالنص.

قال: ویقع ذالک فی التحری والقضاء فی الدعاوی [2]

یعنی: یہ حکم اجتہاد کے ذریعے نافذ ومکمل ہوا ہے۔لہٰذا اسی طرح کے اجتہاد سے یہ حکم فسخ نہیں ہوگا۔البتہ نص کے ساتھ فسخ ہوجائے گا۔یہی حکم تحری کا بھی ہے اور مقدمات کے فیصلوں کا بھی یہی حکم ہے۔

تحری کی اہلیت:

۱۔ بہترین خیالات۔علمی وفقہی بنیاد پر۔

۲۔ معرفۃ الاشباہ۔مسائل کی سمجھ اور پہچان۔

۳۔ فہم وذکاء۔دانائی۔

۴۔ اندازہ۔

۵۔ اُفعال واُقوال کورد کرنا۔

۶۔ خیال واُفعال کوعقل کے مطابق کرنا۔

۷۔ عشق اورلگن۔

۸۔ باخبر رہنا اوراعلیٰ اوصاف کا حامل۔ [3]

تحری کا محل:

لیلۃ القدر میں تحری:

عن ابن عمر قال قال علیه السلام:

---

[1] ردالمختار،کتاب الصلوٰۃ،باب فی استقبال القبلہ۔

[2] تاسیس النظر،ص ۸۵،امام ابوزید عبیداللہ بن عمر بن عیسیٰ الدبوسی،ایچ ایم سعید کمپنی،ادب منزل، پاکستان چوک کراچی۔

[3] http://ar.wikipedia۔

”من کان متحریاً فلیتحرھا لیلة سبع و عشرین، یعنی لیلة القدر“ [1]

عن عائشه رضی اللّٰہ عنھا انه علیه السلام قال:

”تحرو الیلة القدر فی الوتر فی العشر الأواخر من رمضان“ [2]

”لیلۃ القدر تلاش کرو رمضان کے اخری عشرے کی طاق راتوں میں“

جمعہ کے دن قبولیت کی گھڑی میں تحری:

عن ابی موسیٰ الأشعری قال سمعت علیه السلام یقول:

”ھِیَ مابَیْنَ أَنْ یَّجْلِسَ الإِمامُ إلیٰ أن تقضیٰ“ [3]

یعنی وہ گھڑی امام کے بیٹھنے سے لیکر اس کے سلام سے فارغ ہونے تک ہے۔

عن جابر بن عبدالله قال، قال علیه السلام:

”یَومُ الجمعةِ ثِنتَا عَشْرَةَ سَاعَةً،لَا یُوجَدُ فِیها عَبْدمُسْلِمُ، یَسْأَلُ اللّٰہ شَیْاءً اِلّا آتَاهُ فَالْتَمِسُوها آخِرَ سَاعَةٍ بَعْدَ العَصْر“ [4]

قال امام احمد: أنها بعد صلاة العصر بعد زوال الشمس [5]

اکثر احادیث اجابت دعا والی ساعت کے متعلق جو ہیں وہ بعد عصر بعد زوال سورج کے ہے۔ جیسا کہ امام ترمذی نے بھی نقل کیا ہے۔

مؤثر خطیب کی جمعہ کے دن تحری:

عبدالعزیز بن عبداللہ بن باز نے کہا ہے۔

ینبغی للمؤمن أن یتحری ماھو الأصلح، فی سماع الخطبة وفی الذھاب إلی المسجد الذی یصلی فیه وینبغی للخطیب أیضاً

---

[1] مسند احمد، کتاب الصوم۔ [2] بخاری ومسلم، کتاب الصوم۔

[3] رواہ مسلم، ۸۵۳۔

[4] رواہ ابوداؤد حدیث، ص ۱۰۶۸ والنسائی حدیث نمبر ۱۸۸۹۔

[5] ترمذی، ۳۶۰/۲۔

أن یتحری ماھو الأصلح اِن کان أصلح له أن یخطب عن ظھر قلب فعل، واِن کان الأصلح له أن یخطب من ورقة فعل۔ [1]

یعنی: مومن کو جمعہ کا خطبہ سننے کیلئے مؤثر خطیب و خطبہ میں تحری کرنا چاہئے۔ اور جو دل کو بھائے اسے سنے اور اس مسجد میں جائے جہاں خطیب اچھا عالم ہو۔

تحری لیلۃ عاشورہ:

چونکہ عاشورہ کا روزہ نفل ہے لہٰذا تحری لازم نہیں ہے کیونکہ آپ نے فرمایا:

مَنْ شاء صامه ومن شاء ترکه) [2]

یعنی جو چاہے اس کا روزہ رکھے اور جو چاہے چھوڑ دے۔

قال علیه السلام: "صوموا یوماً قبله أویوما بعده" [3]

یعنی مخالفت یہود میں تین دن روزے رکھو۔

تحری فی أرکانِ الایمان:

علماءِ اسلام کو ایمان کے اُرکان و اُجزا میں تحری کرنا چاہئے تاکہ نہایت اہم اور بنیادی اُرکان کو تعصب سے بچتے ہوئے انصاف کے ساتھ لوگوں کے سامنے پیش کریں تاکہ عمل آسان ہو۔ اور یہ بھی اللہ کی طرف سے ودیعت ہوتا ہے۔ اور کسی کسی کو ہوتا ہے۔ [4]

ناپاک برتن اور کپڑوں میں تحری:

اگر غالب گمان ہو کہ زیادہ کپڑے یا زیادہ برتن پاک ہیں تو تحری کرے ورنہ غلبہ نجاست میں تحری جائز ہی نہیں ہے کہ ناپاک برتن کا بدل اور ناپاک پانی کا بدل مٹی کی صورت موجود ہے۔ [5]

---

[1] www.binbaz.org.sa/۔

[2] بخاری۔ تفسیر قرآن۔ حدیث نمبر ۵۴۰۲ مسلم۔ الصیام۔ حدیث نمبر ۱۱۲۵۔

[3] مسند احمد۔ مسند بنی ہاشم رقم ۲۱۵۵۔

[4] http://ar.wikisource-org/ ، أدب الطلب رتحری الإنصاف الشوکانی۔

[5] کتاب المبسوط، کتاب التحری، ص ۱۵۶، جلد نمبر ۱۰، شمس الدین ابوبکر محمد بن أبی سھل السرخسی جلدیں (۳۰) (دراسہ و تحقیق) طبع اولی ۱۴۲۱ھ/ ۲۰۰۰م، ناشر: دار الفکر للطباعۃ والنشر والتوزیع، بیروت۔

فقیر میں تحری:

زکوٰۃ یا صدقات واجبہ کی ادائیگی کیلئے بھی تحری کرنا چاہئے بلکہ ادائیگی کے بعد بھی اگر شک ہوگیا کہ جسے دی گئی ہے وہ فقیر بھی ہے یا نہیں تو تحری واجب ہے۔ بغیر تحری کے اب ادائیگی قبول نہ ہوگی۔ حق اللہ ہے فقیر اسکا مصرف ہے کیونکہ یہ حق العبد ہے۔ جسے لازم ہے کہ حق دار کو ملے۔ [۱]

سمت قبلہ میں تحری:

شیخ ابو منصور ماتریدی رحمۃ اللہ علیہ معرفت قبلہ کیلئے فرماتے ہیں کہ گرمیوں میں (مغرب الصیف) طول میں دیکھے اکثر ایام اور کچھ دن سردیوں کے مغرب الشمس کی طرف دیکھے پھر دو ثلث سیدھے ہاتھ اور ایک ثلث الٹے ہاتھ۔

فقیہہ ابو جعفر ہندوانی رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ حرم شریف شمال میں چھ میل دوسری طرف ۱۲ میل تیسری طرف ۱۸ میل اور چوتھی جانب ۲۴ میل ہے۔

کہا گیا ہے کہ اہل شام کا قبلہ رکن شامی ہے۔

اہل مدینہ کا قبلہ حطیم اور میزاب ہے۔

یمن والوں کا قبلہ رکن یمانی ہے۔

رکن یمانی اور حجر اسود کے درمیان اہلِ ھند اور متصل والوں کا قبلہ ہے۔

اہل خراساں کا قبلہ باب کعبہ اور مقام ابراہیم ہے۔

تھوڑا سا انحراف بھی قبلہ سے پھیر دے گا اور اگر پتہ نہ چلے تو تحری واجب ہے۔ اور تحری کے بعد جو قبلہ ٹھہرے وہ ہی حقیقی قبلہ ہے۔ [۲]

---

۱ کتاب المبسوط، کتاب التحری، ص ۱۶۶، ج ۱۰۔

۲ کتاب المبسوط، کتاب التحری، ص ۱۵۷ تا ۱۶۰، جلد نمبر ۱۰، شمس الدین ابو بکر محمد بن أبی سھل السرخسی جلدیں (۳۰)، (دراسہ و تحقیق) طبع اولی ۱۴۲۱ھ/۲۰۰۰م ناشر: دارالفکر للطباعۃ والنشر والتوزیع، بیروت۔

وللّٰہ المشرق والمغرب [۱]

یہ حجت ہے۔

اگر کوئی مسافر اندھیری رات میں جہت قبلہ بھول گیا تو تحری اس پر واجب ہے۔ اس کی چار صورتیں ہیں۔

۱۔ بغیر شک کے نماز پڑھی بغیر تحری کے۔

اس صورت میں نماز ہوگئی۔ مؤمن کا فعل صحیح پر محمول ہوگا۔ اگر نماز کے بعد یہ بات واضح ہوگئی کہ قبلہ کے مخالف سمت میں نماز ادا کی گئی ہے اسکی غالب رائے یہ ہوتی تو نماز کا اعادہ واجب ہے۔

۲۔ قبلہ مشکوک ہے اور تحری کے بغیر نماز ادا کی۔

اس دوسری صورت میں شک میں بغیر تحری کے نماز پڑھی جو نہ ہوئی۔ قبلہ ظاہر ہو یا نہ ہو اعادہ واجب ہے شک کی وجہ سے۔

۳۔ قبلہ مشکوک ہے تحری کے ساتھ نماز پڑھی۔

اس صورت میں اگر بعد نماز سمت قبلہ کا صحیح یا مخالف ہونا ظاہر ہوا یا نہ ہوا تو بالاتفاق نماز درست ہوگی۔ یا حالت معلوم نہ ہوئی۔

اگر معلوم ہوا کہ مخالف سمت نماز ادا ہوئی تو ہمارے نزدیک نماز ہوگئی شوافع کے ہاں نہیں ہوتی۔ **وللّٰہ المشرق والمغرب** [۲] یعنی مشرق ومغرب اللہ ہی کے لئے ہیں۔

صحابہ نے عراق فتح کیا تو قبلہ کا تعین تحری سے کرتے ہوئے مشرق ومغرب کے درمیان قبلہ بنایا جب خراساں فتح ہوا تو مغرب الشتاء اور مغرب الصیف کے درمیان قبلہ کا تعین ہوا بعض عارفین کا کہنا ہے۔

انسانوں کا قبلہ کعبہ ہے۔ فرشتوں کا بیت المعمور کروبین کا (کرسی) **حملۃ العرش** کا قبلہ عرش ہے مگر سب کا مطلوب اللہ کی رضا ہے۔ [۳]

---

[۱] بقرہ: ۱۱۵۔ [۲] ایضاً۔

[۳] المبسوط، ج ۱۰، ص ۱۵۷ تا ۱۶۰۔

۴۔ شک ہوا تحری کی مگر نماز تحری والی سمت کے خلاف ادا کی اس صورت میں نماز ہوئی کیونکہ تحری سے قبلہ متعین ہو چکا تھا جس سے اعراض برتا گیا ہے۔ امام اعظم کا قول ہے کہ بعد نماز اگر پتہ چلا کہ تحری کے مخالفت میں ادا کی گئی نماز درست سمت قبلہ کی طرف ادا ہوتی سے تو اس کی نماز نہ ہوگی بلکہ کفر کا اندیشہ ہے کیونکہ تحری کے بعد قبلہ متعینہ سے اعراض کیا گیا تھا۔

البتہ تحری کے بعد دوران نماز معلوم ہوا کہ قبلہ مخالف سمت میں ہے تو دوران نماز ہی رخ پھیر دے اگر بعد نماز پتہ چلا تو اعادہ واجب نہیں ہے۔

عن جابر رضی اللہ عنه قال كنا في سفر في يوم ذی سحاب فاشتبهت علينا القبلة فتحرى وصلى كل واحد منا الى جهة فلما انكشف السحاب ضمنا من أصاب ومنا من أخطاء فسالنا رسول اللہ ﷺ عن ذالک فنزلت الآية (۱۱۵) ولم يأمرنا رسول اللہ ﷺ با عادة الصلاة. [۱]

ترجمہ: حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے وہ فرماتے ہیں کہ ہم ایک دُھند والے دن سفر پہ نکلے قبلہ کا شبہہ ہوا تو ہر کسی نے تحری کی اور نماز پڑھی جب دھند چھٹ گئی تو بعض لوگوں کا قبلہ درست تھا بعض کا غلط تو یہ آیت اتری کہ مشرق و مغرب اللہ کا ہی ہے اور نبی علیہ السلام نے نماز کے اعادے کا حکم نہیں فرمایا۔

قال علی رضی اللہ عنه قبلة المتحرى جهة قصده

یعنی: تحری کرنے والے کا قبلہ وہی ہے جسکا وہ ارادہ کرلے۔

شمس الدین ابوبکر محمد بن ابوسھل سرخسی کہتے ہیں:

(العمل بغالب الرأی جائز) [۲]

یعنی: غالب رائے پر عمل کرنا جائز ہے۔

---

[۱] المبسوط، ص ۱۶۳، ج ۱۰۔ [۲] ایضاً۔

علامہ تفتازانی لکھتے ہیں:

"لکن اِن أخبر بها الفاسق أو المستور يتحرى لأن هذا أمر لا يستقيم تلقيه من جهة العدول بخلاف أمر الحديث" [1]

ترجمہ: لیکن اگر دیانات میں مثلاً پانی کے طاہر یا نجس ہونے میں کسی فاسق یا مستور العقل نے خبر دی تو تحری (سوچ بچار) کے بعد قبول کرلیں گے۔

جبکہ یہی خبر کوئی عادل دے تو بغیر تحری کے قبول ہوگی۔ البتہ حقوق اللہ یعنی عبادات وعقوبات کی خبر کا خبر واحد سے ثبوت ہوگا مگر شرائط کے ساتھ۔ کیونکہ حالات کی وجہ سے عادل کا پانی کے پاس حاضر ہونا ممکن نہیں ہوگا تو پانی کے نجس یا طاہر ہونا معلوم نہیں ہوگا لہٰذا ہم پر تحری کرنا واجب ہوگی۔

لیکن حدیث اگر فاسق بیان کرے تو بالکل اعتبار نہ ہوگا بچے، کافر اور معتوہ کی خبر پر بالکل کان نہیں دھریں گے۔ جبکہ فاسق کی دیانات میں خبر پر تحری کرنا واجب ہے۔ [2]

خشک اشیاء پر زکوٰۃ کے وقت تحری:

اللہ نے فرمایا:

"كلو من ثمره اِذا أثمرَ وآتو حقه يوم حصاده" [3]

نبی علیہ السلام نے فرمایا:

ومابيعُ من الفول والحمص والجلبان أخضر تحرى مقدار ذالک يا بسا وأخرجت زكاته حبا" [4]

یعنی: لوبیا، چنے اور مٹر سبز ہوں تو اس میں سے جتنے خشک ہوں ان کی مقدار میں تحری کرکے اس کی زکوٰۃ نکالو۔

---

[1] التوضیح مع التلویح، ص۲۲۔۲۱، قدیمی کتب خانہ آرام باغ، کراچی۔

[2] التوضیح، ص۲۲۔۲۱۔

[3] تفسیر قرطبی۔۷، ص۱۰۸، مکتبہ الفیہ۔

[4] تفسیر قرطبی۔۷، ص۱۰۸، مکتبہ الفیہ۔

سنت پر عمل کرنے میں تحری:

علی المرء من تحری استعمال السنة [1]

ترجمہ: مرد پر لازم ہے کہ سنت اپناتے ہوئے تحری کرے۔

مسکین کو صدقہ دیتے وقت تحری:

عن ابی هريرة عن رسول الله ﷺ قال ثم ليس المسكين بالطواف من ترده الأكلة والأكلتان، واللقمة واللقمتان، والتمرة والتمرتان ولكن المسكين الذى لايجد غنى فيغنيه ولايسال الناس الحافا ويستحی أن ايسأل الناس الحافا. [2]

دعا میں اوقات فضلیت کی تحری:

دعا کے آداب میں سے ہے کہ فضلیت کے اوقات تلاش کیئے جائیں۔ سجدہ، اذان کے وقت، وضو ونماز سے پہلے استقبال القبلہ، توبہ سے قبل، اعتراف گناہ سے پہلے حمد سے قبل اور خلوص سے پہلے۔ [3]

امام بناتے وقت مسلمانوں میں تحری:

بأن يقدمو إماما بغير اِذن الوالی. نظروفيه أن تحری المسلمين. [4]

سچ کی تلاش میں تحری:

يايها الذين آمنوا اتقوالله وكونوا مع الصادقين [5]

اے ایمان والو! اللہ سے ڈرو اور سچوں کے ساتھ ہو جاؤ۔

---

[1] صحیح ابن حبان۔ ا،ص ۱۸۶، مکتبہ الفیہ۔ [2] صحیح ابن حبان۔ ۸،ص ۱۹۲، الفیہ۔

[3] فتح الباری (باب یستجاب للعبد)، الفیہ۔ [4] التمہید لابن عبدالبر۔ ۱۱،ص ۱۳۴۔

[5] توبہ: ۱۱۹۔

حدیث: ومایزال الرجل الصدق و یتحری الصدق حتی یکتب ثم الله صادقاً [1]

ترجمہ: مرد ہمیشہ سچ بولتا ہے اور سچ کی تلاش کرتا ہے۔ یہاں تک کہ وہ اللہ کے ہاں سچا لکھ دیا جاتا ہے۔

صف اول میں تحری:

ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما پہلی صف میں دائیں طرف قیام کرتے۔

(لقوله علیه السلام لیلینی منکم اولو الأجدم)

ترجمہ: کیونکہ آقا علیہ السلام کا ارشاد ہے چاہئے کہ تم میں سے میرے قریب ذہین لوگ ہوں۔

صف اول اور امام کے دائیں تحری کرنا سنت اور افضل ہے۔ [2]

قائل کی سچائی میں تحری:

حدثنا اور أخبرنا کے الفاظ میں امام مسلم نے تحری کی تو پتہ چلا کہ پہلا صرف سماعت اور دوسرا استاد کی موجودگی میں سماعت پر دلالت کرتا ہے۔ [3]

مبترک مقام میں تحری:

واتخذوا من مقام ابراهیم مصلی.

برکت کیلئے متبرک مقام میں تحری کرے مگر مستقل نہ بنالے۔ [4]

بیوی وشوہر ساتھی کی تلاش میں تحری:

ان کے محاسن میں تحری کرے اور عورت شوہر کیلئے دین میں مساوات مانگے۔ [5]

---

[1] شرح الزرقانی۔۶،ص ۵۲۵، الفیہ۔ [2] عون المعبود۔۳،ص ۲۱۷، الفیہ۔

[3] شرح النووی۔۱،ص ۲۱، الفیہ۔ [4] شرح سنن ابن ماجہ۔۱،ص ۱۰۳، الفیہ۔

[5] فیض القدیر۔۱،ص ۲۴۳، الفیہ۔

خریدوفروخت میں تحری:

خریدوفروخت میں جب برابر سرابر کی بیع ہوتو تحری کے ذریعے معلوم کرو کہ برابر سرابر ہے چیز یا نہیں تو پھر برابر سرابر میں حرج نہیں ہے۔ [۱]

ذکرالٰہی کی فضلیت میں تحری:

بندے پر اللہ کا حق ہے اسے یاد کرے اور جب یاد کرے تو تحری کرے جو ذکر افضل ہو اس سے اللہ کو یاد کرے۔ [۲]

بیع عرایا میں تحری:

جب کھجور یا کوئی پھل درخت کے اوپر ہی لگا ہوا بیچا جائے تو اس میں تحری کرنا چاہئے کہ کتنا ہوگا پھل۔ [۳]

راستے میں تحری کرو:

جہاں سے بزرگ چلے، بیٹھے اور گزرے ہوں یا پانی پیا، یا نماز پڑھی ہے۔ ان مقامات کو سفر میں تحری کرو اور وہیں وہیں وہی عمل کرنے کی کوشش کرو۔ سالم بن عبداللہ سفر حج میں ایسا ہی کرتے تھے۔ [۴]

اولاد نبی وصحابہ کی معرفت میں تحری:

حاکم کہتے ہیں۔ اولاد نبی اور صحابہ کرام (ابوبکر وعمر) اپنی اولاد کیلئے مثال تھے۔ لہٰذا ان کی معرفت و پہچان میں تحری کرو اور ان کے پیچھے چلو۔ [۵]

---

۱ مؤطا، کتاب البیوع، باب بیع الطعام بالطعام لافضل بینهما۔

۲ سنن بیہقی، شعب الایمان، باب فی محبۃ اللہ، فصل۔ ادامۃ ذکر اللہ۔

۳ مؤطا، کتاب البیوع، باب فی بیع العریہ۔ ۴ بخاری، ابواب المساجد، مسح باب، سالم بن عبداللہ

۵ معرفت علوم الحدیث، النوع السابع عشر، معرفۃ اولاد الصحابہ۔

ستون اسطوانہ میں تحری:

سلمہ بن الاکوع اسطوانہ کے پاس نماز پڑھنے کیلئے تحری کرتے اور کہتے تھے کہ میں نے نبی ﷺ کو دیکھا کہ آپ ﷺ اس کے پاس نماز پڑھنے کیلئے تحری فرماتے تھے۔ [1]

بیوی سے اظہار محبت کیلئے تحری:

سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا اُم المؤمنین فرماتی ہیں کہ نبی ﷺ نے پانی کا برتن مجھے دیا میں نے پانی پیا تو آپ ﷺ اس جگہ کے بارے برتن میں (تحری) کر رہے تھے جہاں سے میں نے پیا تھا۔ پھر آپ نے وہیں سے پیا جبکہ میں حائض تھی۔ [2]

خبر کی حقیقت جاننے میں تحری:

جس خبر کا معارض ومنکر ظاہر نہ ہو تو تحری کرے اگر دل گواہی دے کہ خبر سچ ہے عمل کرے ورنہ نہیں۔ یہ تحری قلب ہے۔ اور تحری قلب باب احتیاط سے ہے۔ ایک کا ظن دوسرے کے حق میں کافی نہیں ہے۔ خود اپنے دل کی شہادت چاہیئے۔ [3]

عورت کی بات میں تحری:

اگر عورت کہے کہ میرے شوہر نے مجھے تین طلاقیں دی ہیں اور عدت گزر چکی ہے اگر عورت عادلہ ہے تو دوسرا نکاح جائز ہے اگر فاسقہ ہے تو تحری کرے اور اس کے نتیجے پر عمل کرے۔
چنانچہ فتاویٰ ھندیہ میں ہے:

وإن كانت فاسقة تحرى و عمل بما وقع تحريه عليه [4]

یعنی: اور اگر وہ (عورت) فاسقہ ہے تو تحری کرے اور جو تحری سے سمجھ میں آئے اُس پر عمل کرے۔

---

[1] مسلم، کتاب الصلوٰۃ۔

[2] نسائی۔ کتاب الطہارہ، باب الانتفاع بفضل الحائض۔

[3] فتاویٰ رضویہ جلد نمبر ۲۳ ص ۱۸۶۔۱۸۱ کتاب الحظر والاباحہ۔

[4] فتاویٰ ہندیہ، الفصل الثانی فی العمل بخبر الواحد فی المعاملات، نورانی کتب خانہ، پشاور، جلد نمبر ۵، ص ۳۱۳۔

خلاصۂ بحث:

ثابت ہوا تحری ظن غالب کا نام ہے۔ جب عبادات و اُحکامات میں تعارض و اشتباہ پیدا ہو جائے تو غور و فکر کے بعد دل جس طرف مائل ہو اس پر عمل کرنے کو تحری کہتے ہیں۔ جسکی دلیل فقط ''غالب رائے'' ہے۔ کیونکہ تحری میں غالب رائے کی بنیاد پر ہی حکم ثابت کیا جاتا ہے جو کہ اضطراری حالات میں کسی شئ کے حکم کا علم حاصل کرنے کا آخری ذریعہ ہے۔

اسی لیئے تحری صرف تعارض و اشتباہ دور کرنے اور کشف و استنباط کی تعمیل و ترجیح تک ہی محدود ہے۔ جبکہ قیاس ظن غالب تو ہے مگر ایسا ظن غالب کہ جس میں نصوص شرعیہ اور قواعد اجتہاد سے مطابقت کا پایا جانا ضروری ہے۔ کیونکہ قیاس نیا حکم ایجاد یا ظاہر نہیں کرتا ہے بلکہ قرآن وسنت کے پوشیدہ و گم شدہ اُحکام کو اپنی فکر و نظر سے ظاہر کر کے پیش آمدہ مسائل سے تطبیق دیکر انکی تعمیل و تنفیذ کا کام کرتا ہے۔ اور یہ سارا عمل قرآن وسنت کی روشنی اور تائید و حمایت سے ہوتا ہے۔ لہٰذا مقاصد شرعیہ اور نصوص شرعیہ کی ذرا سی مخالفت سے بھی قیاس فاسد ہو جاتا ہے اور اس پر اعتماد نہیں کیا جاتا۔

جب اصول اربعہ میں سے کہیں بھی مسئلے کا حل نہ ملے تو اضطراری حالات میں ''تحری'' کے ذریعے حکم ثابت کیا جاتا ہے جو عدم دلیل کا قائم مقام ہے۔ اور تحری حجت شرعیہ بھی نہیں ہے صرف غالب رائے کی بنیاد پر حکم ثابت ہو جاتا ہے اور تحری باوجود اس کے سب کے نزدیک جائز ہے۔

جبکہ اس کے مقابلے میں قیاس ایک شرعی حجت ہے۔ جس کی بنیادیں قرآن وسنت سے جڑی ہوئی ہیں جو قرآن وسنت کے دائرے میں رہتے ہوئے شرعی اُحکام کو نہایت دقت نظری اور باریک بینی سے ظاہر کر کے نافذ کرتا ہے۔ جو تکمیل دین کا بہترین اور وسیع ترین ذریعہ ہے۔ پھر بھی قیاس کی مخالفت کرنا یقیناً ناسمجھی اور جہالت کا اظہار ہے۔

فصل نمبر۳:

قیاس کی ضرورت وعملی ثمرات

آئے روز مختلف تنوعات کے ساتھ نئے نئے حوادثات جنم لے رہے ہیں۔ جن کا پھیلاؤ اتنا وسیع ہے کہ ان کے لئے اُحکامات شرعیہ سے صریح حکم تلاش کرنا ناممکن ہے۔ کیونکہ قرآنی اصول وکلیات اور نبوی تشریحات اپنے اپنے رنگ میں جامع ہونے کے باوجود نت نئے پیش آنے والے حالات ومسائل کے تذکرہ سے خالی ہیں۔ [1]

بلاشبہ اللہ کی تعلیمات اپنی جگہ کامل ہیں لیکن وہ مجموعی حیثیت سے مندرجہ ذیل امور میں کامل ہیں۔

۱۔ عقائد کے قواعد

۲۔ شرائع کے اصول

۳۔ اقتضاء ومصالح کے مطابق استنباط کے قوانین۔

چنانچہ فقہاء نے ”الیوم اکملت لکم دینکم“ کا محل الٰہی تینوں کوقرار دیا ہے۔

”ھوا لتخصیص علی قواعد العقائد و التوفیق علی اصولِ الشرع و قوانین الاجتھاد لا ادراج حکم کل حادثة فی القرآن“ [2]

یعنی: عقائد کے قواعد کی تصریح ہے۔ شرائع کے اصول سے واقفیت کرائی گئی ہے۔ اور اجتہاد کے قوانین کی نشاندہی کی گئی ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ ہر جزئی واقعہ وحادثہ کا حکم قرآن میں موجود ہو۔

جب حادثات وواقعات کا بے آماں سلاب اُمت کی عظمت اور انفرادیت کو مٹانے کیلئے بڑھا چلا آرہا ہوتو ان حالات میں فطری طور پر کسی ایسی چیز کی ضرورت ہوتی ہے جو ان حالات ومسائل کا حل تلاش کرسکے اور قرآنی اصول وکلیات اور منصوص اُحکام کی روح اور مزاج کے مطابق ان کو شرعی قوانین میں ڈھال کر لوگوں کیلئے قابل عمل بنایا جائے۔

---

[1] اسلامی نظریہ ضرورت، ص ۱۵۸، عبدالمالک عرفانی [2] تلویح، ص ۵۰۔

اس کی صورت یہ ہے کہ منصوص حکم کی علت معلوم کی جائے پھر نئے مسئلے میں غور کیا جائے۔ اگر دونوں کی علتوں میں اتحاد ہے تو سابق حکم کو اس مسئلہ میں بھی جاری کر دیا جائے گا۔ اسی عملِ استنباط کا نام قیاس ہے۔ اس سے قیاس کی ضرورت اہمیت کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔ جوامت کیلئے ناگزیر چیز ہے جس کے بغیر اسلامی زندگی گزارنا نہایت دشوار ہے۔ [1]

امام سعدالدین تفتازانی لکھتے ہیں:

ولا شک ان الاحکام التی لم تثبت بصریح الوحی بالنسبة إلی الحوادث الواقعة قلیلة، غایة القلة فلولم یعلم أحکام تلک الحوادث من الوحی الصریح وبقیت أحکامها مهمله لایکون الدین کاملاً، فلابد من أن یکون للمجتهدین ولایة استنباط أحکامها. [2]

یعنی: اس میں شبہ نہیں کہ جو اُحکام صریح سے ثابت ہیں وہ پیش آنے والے واقعات وحوادث کے مقابلے میں نہایت کم ہیں۔ اگر ان کا حکم وحی صریح سے بذریعہ استنباط معلوم نہ کیا جائے تو یہ اُحکام مہمل پڑے رہ جائیں گے اور دین کے مکمل ہونے کا دعویٰ بیکار ہو جائے گا اس لئے ضروری ہے کہ مجتہدین کو اُحکام کے استنباط کا اختیار دیا جائے۔

اس اہم ضرورت کے پیشِ نظر مقررہ اصول وضوابط کے مطابق تصریحی اُحکام کے عقلی مفہوم میں غور وفکر اور انکی روح ومغز سے واقفیت حاصل کر کے ثابت شدہ اصول وکلیات کے محدود دامنِ مفہوم کو اس حد تک وسیع کرنے کا کام انجام دیا جائے کہ وہ ہر دور کے تقاضوں کو اپنے اندر سمیٹ کر نت نئے مسائل کا حل پیش کرتی رہیں اور دین کے کامل ہونے کا دعویٰ پورا ہوتا رہے۔ [3]

اللہ کریم ارشاد فرماتا ہے:

---

[1] اسلامی نظریہ ضرورت، ص ۱۶۰، عبدالمالک عرفانی۔

[2] تلویح علی التوضیح، ص ۵۰، مکتبہ ومطبعہ صبیح۔ [3] تقی امینی، فقہ اسلامی کا تاریخی منظر، ص ۱۲۵۔

كِتَابٌ اَنْزَلْنٰهُ اِلَيْكَ مُبٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوْا آيٰتِهٖ وَلِيَتَذَكَّرَ اُولُوا الْاَلْبَابِ. [1]

یعنی: یہ بابرکت کتاب ہے جو ہم نے تمہاری طرف اتاری ہے تاکہ لوگ اس کی آیتوں پر تدبر کریں اور عقل والے اس سے نصیحت حاصل کریں۔

گویا ہر قاری کو اس میں غور وفکر اور تدبر کی دعوت ہے۔جس سے ثابت ہوتا ہے کہ ہر پڑھنے والا قرآن میں گہرے تدبر اور غور وفکر سے نئے نئے معنی دریافت کرے اور ان سے اپنی راہنمائی اور شعور میں اضافہ کرتا رہے۔قرآن میں یہ صفت نہ ہوتو یہ لوگوں کیلئے ایمان میں اضافے اور نصیحت کی کتاب نہ بن سکے گی۔ اور گہری نصیحت نئے نئے معانی و مفاہیم اور مطالب کی دریافت سے ہوتی ہے نہ کہ معلوم ومحدود باتوں کے تکرار سے۔ [2]

قرآن وسنت میں نئے معنی ومفہوم کی دریافت کا سلسلہ تا قیامت جاری رہے گا۔ یہی وحی صریح کی خصوصیت اور کمال ہے۔ چنانچہ حدیث شریف میں ہے۔

لاتنقضی عجائبه ولایخلق علیٰ کثرة الرّد [3]

یعنی قرآن کے عجائب (حقائق ومعارف اور معنی ومطالب) کبھی ختم نہیں ہونگے اور نہ بار بار دہرانے سے یہ کلام پرانا ہوگا۔ بلکہ ہر بار مبصر کیلئے نئی نئی راہیں کھولتا رہے گا۔انہی حقائق ومعارف اور الفاظ ومعانی کی گہرائی میں اترنے والوں کیلئے کہا گیا ہے:

فقد انقضمت ظهور الفحول عن ادراكها و عجزت الافكار عن التطوف حول حريمها [4]

ان کے ادراک سے بڑے بڑے مرد میداں کی کمریں ٹوٹ گئی ہیں اور اُفکار وتصورات کی بلند پروازیاں اس کے حریم کے گرد چکر لگانے سے عاجز آ گئی ہیں۔

---

[1] تقی امینی، فقہ اسلامی کا تاریخی منظر، ص ۲۹۔

[2] مولانا وحید الدین خان، مسائل اجتہاد، ص ۵۵، دار التذکیر، اردو بازار، لاہور۔

[3] الدارمی۔فضائل القرآن۔ [4] بحوالہ فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر، ص ۱۳۳۔

اللہ فرماتا ہے:

اِنَّ هٰذا الْقُرْاٰنَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ [1]

یقیناً یہ قرآن وہ راستہ دکھاتا ہے جو بہت ہی سیدھا ہے۔

مزید فرماتا ہے:

يـٰاَ يُّهَـا الَّـذِيْـنَ آمَـنُوا اسْتَجِيْبُوْا لِلّٰهِ وَلِلرَّسُولِ اِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيْكُمْ [2]

یعنی: اے ایمان والوں تم اللہ اور رسول کے کہنے کو بجالاؤ جبکہ رسول تم کوتمہارے لئے حیات بخش چیز کی طرف بلاتے ہیں۔

پہلی آیت کے مطابق دنیا میں واجب الامتثال کی ادائیگی اور تعبد وتدین کے بغیر اور آخرت میں اللہ کی رضا اور آخرت کی فوزوفلاح کے حصول کے بغیر انسان کا حقیقی زندگی پانا اورسیدھی راہ پر رہنا ناممکن ہے۔

دوسری آیت کے مطابق قرآن کے اوامرونواھی اور اُحکام شرعیہ منصوصہ پرعمل کرکے ہی ہم مندرجہ بالا مقاصد حاصل کرسکتے ہیں۔ جبکہ اُحکامِ منصوصہ کی محدود تعداد نے انسان کو گوناگوں مسائل میں الجھا رکھا ہے۔جس سے معلوم ہوا کہ مندرجہ بالا قول ومقصد تب سچا ثابت ہوسکتا ہے کہ جب دین متحرک و زندہ رہے۔ اور بغیر قیاس و اجتہاد کے ایسا ہونا ناممکن ہے۔ کیونکہ غور وفکر اور قیاس و اجتہاد اسلامی شریعت کے جسم کیلئے تازہ خون کی حیثیت رکھتا ہے جو شریعت کو جمود وسکوت سے نکال کر حرکت وحرارت، نمواور شادابی دیتا ہے۔ [3]

امام ابراہیم نخعی فرماتے ہیں:

"اِن أحكـام الله تعالىٰ لَها غايات هىَ حكم و مصالح راجعة اِلينا" [4]

---

[1] اسراء: ۹۔ [2] انفال: ۲۴۔

[3] تقی امینی۔فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر۔ص۱۳۳۔

[4] علم المقاصد الشرعیہ، نورالدین بن مختار الخادمی، ص ۵۵، مکتبۃ العبیکان، بیروت، طبع اولی ۱۴۲۱ھ/ ۲۰۰۰م۔

یعنی: اللہ کے اُحکام کی غایتیں ہیں اور وہ ان کا حکم اور مصلحتیں ہیں جو ہماری طرف لوٹتی ہیں۔(مضرت دور کرتی اور منافع دیتی ہیں)

امام احمد فرماتے ہیں:

"الصحابة كانوا يحتجون فی عامة مسائلهم بالنصوص كما هو مشهور عليهم و كانوا يجتهدون رأيهم و يتكلمون بالرأى ويحتجون بالقياس" [1]

یعنی: صحابہ کرام عام مسائل میں نصوص کے ذریعے سے حجت قائم کرتے تھے جیسا کہ ان کے لئے مشہور ہے۔ اور وہ اپنی رائے سے اجتہاد بھی کرتے تھے اور اپنی رائے سے بات چیت بھی کرتے تھے اور قیاس کے ذریعے سے بھی دلیل بیان کرتے تھے۔

چنانچہ علامہ ابن عبدالبر فرماتے ہیں:

۷۵ صحابہ وتابعین اور مجتہدین نے قیاس کے ذریعے فتاویٰ صادر فرمائے ہیں اور قرآن وسنت کے بعد ۹۵ فیصد اُحکامات کا ثبوت قیاس کے ذریعے ہوا ہے۔ [2]

علامہ عبدالعلی لکھتے ہیں:

"القياس على تقدير كو نهِ فِعلاً من الفقه اما اِن كان عبارة عن المساواة المعتبرة شَرعاً فَحُجِّيَّتُهُ ضَرُوْرِيَةدِيْنِيَة" [3]

یعنی: قیاس اس حالت میں کہ وہ ایک فقہی فعل ہے اگر وہ شرعاً مساوات معتبرہ سے عبارت ہے تو اس کا حجت ہونا ضرورت دینی ہے۔

ثابت ہوا کہ اگر شریعت قیاس واجتہاد کی اجازت نہ دیتی تو امت مسلمہ مسائل کے انبار کے بوجھ تلے دب کر مرجاتی اور انسانیت قانون کے ایک بڑے ذخیرے سے محروم رہ جاتی۔ لہٰذا قیاس کو اپنانا امت مسلمہ کی اشد ضرورت ہے۔

اسی لئے علماء کہتے ہیں:

---

[1] علم المقاصد الشرعی، ص ۵۴۔ [2] مختصر جامع العلم، ص ۱۳۳۔
[3] منشورات الشریف الرضی، قم۔ ایران ۱/ ۱۶۔

انَّہ لولم یستعمل القیاس أفضی إلیٰ خُلُوِّ کثیر مِن الْحَوَادِثِ عَن الأحکَامِ لِقِلّة النصوص و کون الصور لانھایة لَھا" [۱]

اگر قیاس کے اصول کو استعمال نہ کیا جائے جو قلت نصوص کی وجہ سے بہت سارے حوادث کے اُحکام تلاش کرنے میں راہنمائی کرتی ہے۔تو پھران لامتناہی مسائل کا کوئی حل نہیں رہے گا۔

یہ قیاس بھی اجتہاد ہی کی ایک قسم ہے۔ چونکہ اجتہاد کی دیگر اُقسام کے مقابلے میں قیاس سے زیادہ کام لیا جاتا ہے۔ قیاس کے کثرت استعمال کی وجہ سے اکثر مصنفین اجتہاد کی جگہ قیاس کو چوتھا ماخذ قرار دیتے ہیں جبکہ شریعت کا چوتھا ماخذ دراصل اجتہاد ہے۔

اجتہاد کو اگر چہ اُدلہ شرعیہ میں چوتھے نمبر پر گنا جاتا ہے۔لیکن تاریخی ترتیب کے لحاظ سے اس کا تیسرا نمبر ہونا چاہئے۔ کیونکہ یہ وہ ماخذ ہے جس کی خود رسول اللہ ﷺ نے واضح طور پر اجازت عطا فرمائی ہے اور قرآن مجید میں بالواسطہ اجتہاد کی طرف اشارات موجود ہیں۔ [۲]

الغرض قیاس ایک بہت بڑی قوت ہے۔ جو امورِ شریعت کو وسعت بخشنے کا اہم ذریعہ ہے۔سلف صالحین کے دور سے لیکر آج کے دور تک فقہاء اس قوت سے فائدہ اٹھارہے ہیں۔ اور اسی قیاس کی قوت کی بدولت زمانے کے انقلابات اور تطورات کے باوجود انہیں کسی دور میں بھی شریعت محمدیہ علی صاحبھا الصلوات والتحیات کی تنگ دامانی کا احساس نہیں ہوا ہے۔ اور وہ یہ بات محسوس کرنے میں حق بجانب ہیں کہ ان کی شریعت کوئی دور ازکار اور فرسودہ شریعت نہیں ہے کہ اس کے پاس انسانی مسائل کا حل موجود نہ ہو۔ بلکہ یہ ایک زندہ ومتحرک دین ہے۔ اس کی فطرت میں ہی جمود نہیں ہے۔ اس نے ہر دور میں اپنے زمانے کا ساتھ دیا اور اپنے پیروؤں کیلئے راہِ عمل متعین کی ہے۔ ہم خود اسے جامد وفرسودہ سمجھ کر پس پشت ڈال دیں، اسکی ابدی صداقتوں کا مذاق اڑائیں اور اسے ناقابل عمل تصور کریں تو یہ ہماری کم علمی و نادانی ہے۔شریعت مطہرہ کا اس میں کیا قصور ہے۔ [۳]

---

۱ زرکشی۔ بدرالدین۔البحرالمحیط۔ جز۔۵۔ص۱۳۔وزارۃ الاوقات والشؤن الاسلامیہ۔

۲ ڈاکٹر محمود غازی، محاضرات فقہ، دوسرا خطبہ،ص ۹۶۔۹۵، الفیصل ناشران وتاجران کتب اردو بازار لاہور۔

۳ سہ ماہی مجلّہ منہاج،ص ۵۰۔۵۱۔

فصل نمبر۴:

قیاس کی اہلیت واحتیاط

i۔اہلیت:

جولوگ کسی پختہ دلیل اورعلم کے بغیر ذاتی یا مخصوص طبقہ کی فکر، خواہش یا رائے کے مطابق قرآن وسنت کے الفاظ ومعنی کی تعبیر وتفسیر کرکے صرف سستی شہرت وجھوٹی مقبولیت کیلئے اللہ کی طرف منسوب کرتے ہیں قرآن کریم نے ان کے لئے وعید نازل فرمائی ہے:
چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

فَوَيْلٌ لِّلَّذِيْنَ يَكْتُبُوْنَ الْكِتٰبَ بِأَيْدِيْهِمْ ثُمَّ يَقُوْلُوْنَ هٰذَا مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ [1]
پس ہلاکت وبربادی ہے ان لوگوں کیلئے جو اپنے ہاتھوں سے نوشتہ لکھتے ہیں پھر لوگوں سے کہتے ہیں کہ یہ اللہ کی طرف سے آیا ہوا ہے۔

جبکہ حضرت عبداللہ ابن عباس سے مروی ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا:

"مَن قال فی القرآن بغیر علم فلیتبوأ مقعده من النّارِ" [2]
یعنی: جس نے قرآن کی تفسیر میں بغیر علم کے کچھ کہا تو اس کو چاہئے کہ وہ اپنا ٹھکانا جہنم میں بنالے۔

حضرت جندب بن عبداللہ سے مروی ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا:

"من قال فی القرآن برأیه فأصاب فقد أخطأ" [3]
یعنی: جس نے قرآن کے بارے میں اپنی رائے سے کچھ کہا اور درست کہا تب بھی اس نے غلطی کی۔

---

[1] بقرہ:۷۹۔
[2] جامع ترمذی، ابواب تفسیر القرآن، باب ماجآء فی الذی، یفسر القرآن برأیه، ۲/۳۱۵۔
[3] سنن ابوداؤد۔ کتاب العلم۔۳/۳۱۹۔

مندرجہ بالا نصوص میں بغیر علم و دلیل کے ظاہر کی جانے والی ''رائے'' کی مذمت ہے۔ جب عام بول چال اور روزمرہ کی گفتگو بھی بغیر علم و دلیل کے جائز نہیں ہے تو پھر قرآن وسنت کی عبارتوں، الفاظ کی تعبیر و تاویل، مفاہیم و معانی اور اُحکام اُخذ کرنا بغیر کسی علم و دلیل کے بہت بڑا ظلم ہے۔

ہاں اگر تعبیر و تاویل نصوص میں دلیل اور علم کی بنیاد پر رائے کا استعمال کیا جائے تو یہ صحیح ہے۔ چنانچہ نبی ﷺ نے مشہور فقیہ صحابی حضرت عبداللہ بن عباس کیلئے انکے بچپن میں یہ دعا اللہ سے کی تھی:

''اللّٰهمّ فقهه فی الدین وعلّمه التاویل'' [1]

''اے اللہ تو اس کو دین کی سمجھ اور تاویل (رائے) کا علم عطا فرما''

اس طرح کی رائے، تاویل یا تعبیر وتفسیر اور قیاس کے بارے میں ہی امام غزالی (م ۵۰۵ھ) فرماتے ہیں:

''ہر عالم کیلئے اپنے فہم اور عقل کے مطابق قرآن سے استنباط کرنا جائز ہے۔ [2]

حافظ ابن قیم جوزی لکھتے ہیں:

''اِذا سئل عن تفسیر آیة من کتاب اللّٰه أو سنة رسول اللّٰه ﷺ فلیس له أن یخرجها عن ظاهرها بوجوه التاویلات الفاسدة لموافقة نحلته وهَوَاه، ومَن فَعَلَ ذَالِکَ استحَقَّ الْمَنع من الإفتاء والحجر علیه، وهٰذالذی ذکرنا هوالذی صرح به أئمة الاسلام قدیماً و حدیثاً'' [3]

یعنی: جب کسی سے کتاب اللہ یا سنت رسول ﷺ کی تفسیر کے متعلق سوال کیا جائے تو اسے یہ حق نہیں ہے کہ وہ اپنی خواہش اور اپنے مخصوص

---

[1] الطبقات الکبریٰ، ۲/ ۳۶۵۔ [2] احیاءعلوم الدین، ۱/ ۴۵۹۔

[3] اعلام المؤقعین، فائدہ نمبر ۵۵، ص ۸۵۶، فوائد تعلق بالفتویٰ۔

نظریہ کے تحت فاسد تاویلات کر کے آیت یا سنت کو اس کے ظاہری معنی سے ہٹادے جو شخص ایسا کرے اسے فتویٰ دینے سے روک دیا جائے اور اس پر آئندہ فتویٰ دینے کی پابندی عائد کردی جائے۔ یہ رائے جو ہم نے بیان کی ہے قدیم وجدید آئمہ اسلام نے اس کی تصریح کی ہے۔

امام راغب اصفہانی (م ۵۰۶ ھ) نے مقدمۃ التفسیر صفحہ نمبر ۹۳ پر لکھا ہے:

سچی بات یہ ہے کہ جو شخص تفسیر کا ارادہ کرے تو وہ تقویٰ کو شعار بنائے اور اپنے نفس کی برائیوں اور خود پسندی سے اللہ کی پناہ مانگے کیونکہ خود پسندی ہر برائی کی جڑ ہے۔ [1]

لہٰذا معلوم ہوا کہ ہر شخص کو اس بات کا حق حاصل نہیں ہے کہ وہ اسباب وعلل کو دریافت کر کے اجتہاد وقیاس اور رائے کا اظہار کرتا پھرے بلکہ اس کے لئے چند صلاحیتوں کا ہونا اور شرائط کا پایا جانا نہایت ضروری ہے۔ اس سلسلے میں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی رائے نہایت اہم اور قابل قدر ہے چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

لایقیس اِلا من جمع الآلة التی له القیاس بها، وهی العلم بأحکام کتاب الله فرضه، وأدبه، و ناسخه، ومنسوخه، وعامه، وخاصه، وإرشاده، ویستدل علی ماأحتمل التأویل منه بسنن رسولِ الله فاذالم یجد سنة فباجماع المسلمین فان لم یکن اجماع فبالقیاس.

ولا یکون لأحد أن یقیس حتی یکون عالمابما مضٰی قبله من السنن وأقاویل السلف، وإجماع النّاس، واختلافهم، ولسان العرب.

ولایکون له أن یقیس حتی یکون صحیح العقل، وحتی یفرق بین المشتبه ولایعجل بالقول به، دون التثبیت.

---

[1] ڈ۔عرفان خالد ڈھلوں، علم اصول فقہ ایک تعارف، ج۔۲، ص ۱۱۸۔۱۱۹، شریعہ اکیڈمی، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد پاکستان۔

ولا يمتنع من الاستماع ممن خالفه، لأنه قد يتنبه بالاستماع لترك الغفلة، ويزدادبه تثبيتاً فيما اعتقد من الصواب.

وعليه فى ذالك بلوغ غاية جهده، والإنصاف من نفسه حتى يعرف من أين قال، مايقول و ترك مايترك، ولايكون بما قال أعنى منه بما خالفه حتى يعرف فضل مايصير اليه على مايترك، ان شاء اللّٰه.

فأمّامن تم عقله ولم يكن عالمابما وصفنا فلايحل له أن يقول بقياس، وذالك أنه لايعرف مايقيس عليه، كمالايحل لفقيه عاقل أن يقول فى ثمن درهم ولاخبرة له بسوقه.

ومن كان عالمابما و صفنا بالحفظ لابحقيقة المعرفة:

فليس له أن يقول بقياس، لأنه قديذهب عليه عقل المعاني:

وكذالك لوكان حافظا مقصر العقل، أو مقصراً عن علم لسان العرب لم يكن له أن يقيس، من قبل نقص عقله عن الآلة التي يجوز بها القياس.

ولانقول يسع هذا. واللّٰه اعلم. ان يقول أبداً اِلّا اِتباعا، لاقياسا" [1]

یعنی: قیاس صرف وہی کرسکتا ہے جسے وہ تمام ذرائع حاصل ہوں جن سے قیاس کیا جاتا ہے۔ یعنی کتاب اللہ کے اُحکام مثلاً اس کے فرائض وآداب، ناسخ ومنسوخ، عام وخاص اور اِرشادوغیرہ کاعلم رکھتا ہو۔

اس میں جوحکم تاویل کا احتمال رکھتا ہواس کیلئے سنت سے استدلال کرے اگر سنت نہ ہوتو اجماع مسلمین سے اوراگر اجماع نہ ہوتو قیاس سے استدلال کرے۔

اورکسی کیلئے بھی اس وقت تک قیاس کرنا جائز نہیں ہے جب تک سنت کے ماسبق

[1] الرسالۃ، ص ۵۰۹ تا ۵۱۱، تحقیق احمد شاکر، مطبعہ ومکتبۃ مصطفیٰ حلبی۔

علوم، سلف کے اُقوال، لوگوں کے اجماع واختلاف اورعربی زبان سے واقفیت نہ رکھتا ہو۔

اور جو عقل سلیم نہ رکھے کہ جو مشتبہ اُمور میں قوت تمیز سے کام لیکر فرق کر سکے تو اس کیلئے بھی قیاس کرنا جائز نہیں ہے۔ رائے قائم کرنے میں جلد باز بھی نہ ہو۔

مخالف کی بات سننے سے انکار نہ کرتا ہو کیونکہ اس سے انسان کی غفلت دور ہوتی ہے۔ لوگوں کی مخالفت اس کے قول کی صحت وفضیلت کو مزید نمایاں کر کے اس کے حسنِ اِعتقاد کو قوت بخشتی ہے۔

بہر حال قیاس واجتہاد میں اسے پوری سعی وکاوش سے کام لینے کی ضرورت ہے۔ یہاں تک کہ وہ سمجھنے لگے کہ جو بات وہ کہتا ہے کہاں سے کہتا ہے۔ اور جس بات کو چھوڑتا ہے اسے بھی جان لے کہ کیوں چھوڑا ہے۔ نیز اپنی مخالف بات کے مقابلے میں اپنی اختیار کردہ بات کی بہتری کو سمجھ لے۔

جس شخص کی عقل سٹھیا جائے اور ہمارے بیان کردہ اوصاف کے مطابق وہ عالم بھی نہ ہو تو اسے قیاس کرنا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ جس پر قیاس کیا جاتا ہے وہ اسے نہیں جانتا ہے۔ جس طرح کسی عاقل فقیہ کیلئے یہ جائز نہیں ہے کہ درھم کی قیمت بتائے جبکہ اسے اس کے بازار کا کوئی تجربہ نہیں ہے۔

اگر کوئی شخص اوپر بیان کردہ اوصاف کا حفظ کے اعتبار سے عالم ہو لیکن اس کی حقیقت کے عرفان سے عاری ہو تو اسے بھی قیاس کرنا جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ وہ کبھی بھی معانی ومفاہیم کے سمجھنے میں غلطی کر سکتا ہے۔ ایسے ہی اگر حافظ میں عقل کمزور ہو اور عربی زبان سے بھی واقفیت کم رکھتا ہو تو اسے بھی قیاس کرنا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ جس ذریعے سے اس کیلئے قیاس کرنا جائز ہے اس میں اس کی عقل میں نقص پایا جاتا ہے۔ اور ہم تو یہی کہیں گے کہ ایسا شخص ہمیشہ اتباع ہی سے گفتگو کرے قیاس سے نہیں۔ (واللہ اعلم)

لہٰذا ایسا شخص جو مندرجہ بالا شرائط اور اصولوں پر کاربند رہتے ہوئے دین الٰہی میں کوئی بات کہے اور دوسرے اختلاف کریں تو اسے اپنی ہی بصیرت پر اعتماد کرتے ہوئے عمل کرنا چاہیئے اس کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ اپنا اجتہاد چھوڑ کر دوسروں کی پیروی کرنے

لگے۔ البتہ اپنے نفس کا کماحقہ محاسبہ کرتے رہنا چاہیئے کہیں ایسا نہ ہو کہ تعجب وضد حق کی تلاش میں سدراہ بن جائے۔ [۱]

یاد رہے کہ اگر کوئی شخص اصول فقہ سے تو واقفیت رکھتا ہے لیکن قیاس کے مضمرات سے آگاہ نہیں ہے تو ایسے شخص کو قیاس کا حق دینا دراصل اسے ضائع کرنا ہے۔ یہ تو بالکل ایسا ہی ہوگا کہ کسی نابینا کو کسی ایسے شہر میں بھیج دیا جائے کہ جہاں وہ پہلے نہیں گیا تھا نہ ہی وہ اس شہر کے گلی کوچوں سے واقف ہے لیکن پھر اس سے کہا جائے دائیں جانا پھر بائیں مڑ جانا اور پھر وہاں سے داہنی جانب کی گلی میں چلے جانا۔ حالانکہ وہ بے چارا تو نہ کچھ دیکھ سکتا ہے اور نہ پہچان سکتا ہے اور نہ اسے اسکا پہلے سے کوئی علم ہے۔ تو ظاہر ہے وہ نابینا ادھر ادھر بھٹکتا پھرے گا اور کبھی بھی منزل مقصود تک نہیں پہنچ سکے گا۔ [۲]

ii۔احتیاط:

اس میں شک نہیں ہے کہ انسانی ضرورتوں اور مصلحتوں کا دامن اس قدر وسیع ہے کہ قواعد وقوانین کی تنگ دامنی کا شدت سے احساس ہوتا ہے۔ موقع ومحل اور زمان ومکان کے لحاظ سے ضرورتوں اور مصلحتوں میں اس قدر تنوع واقع ہوتا چلا جاتا ہے کہ اصول وکلیات اور ضابطوں کی حدیں بھی ان کے لئے تنگ سے تنگ بلکہ ضرر رساں ثابت ہونے لگتی ہیں۔ ان حالات میں لوگوں کو دشواری اور تنگی سے بچانے کیلئے آخری چارۂ کار کے طور پر جس اصول کو فقہاء کرام حرکت میں لاتے ہیں وہ قیاس ہے۔

چنانچہ امام الحرمین کا قول ہے:

"أن اكثر الحوادث لانص فيها بحال" [۳]

---

[۱] مختصر جامع العلم، ص۱۳۴، ابن عبدالبر۔

[۲] سہ ماہی مجلّہ منہاج، ص ۶۹۔۵۰، مصادر شریعت نمبر حصہ دوم مدیر مسئول: سید محمد متین ہاشمی، القیاس، مرکز تحقیق دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری لاہور۔

[۳] البحر المحیط، الجزء الخامس، ص۱۳۔

یعنی: اکثر حوادث ایسے ہیں کہ ان میں کسی بھی طرح کوئی نص نہیں پائی جاتی ہے۔

ایسی سخت ضرورت کہ جب کسی مسئلے میں کوئی نص موجود نہ ہوتو صرف ''قیاس'' ہی سہارا رہ جاتا ہے گویا قیاس ضرورت کی پیداوار ہے اور سخت ضرورت کے وقت ہی جائز ہے کیونکہ یہ قاعدہ ہے:

"ما أبيح للضرورة يتقدر بقدرها" [1]

یعنی: جو چیز ضرورت کی وجہ سے وجود میں آتی ہے وہ بقدر ضرورت ہی جائز ہوتی ہے۔

لہٰذا قیاس کی اجازت صرف انہی مسائل میں ہوگی جن کی حقیقی معنوں میں ضرورت ہوگی۔ سہل پسندی اور ہوا وہوس کے غلبہ کی وجہ سے ضرورت بنالی جائے گی یا قیاس کی حدود و قیود کو ملحوظ نہ رکھا گیا تو پھر قیاس کی قطعاً اجازت نہ ہوگی چنانچہ ڈاکٹر محمد یوسف موسیٰ لکھتے ہیں:

لا يصح للمجتهد أن يصير إليه خاصة وفي حدود معينة، مراعيا في ذالک رتبته بين أدلة الأحكام الأخرىٰ و أُصولها. [2]

یعنی: مجتہد صرف خاص حالات اور معینہ حدود کے اندر دیگر اُحکام و اصول کے مراتب کی رعایت رکھتے ہوئے ہی اُحکام فقہیہ کی تلاش میں نکل سکتا ہے۔

قیاس کے ذریعے ثابت شدہ حکم ظنِ غالب کا فائدہ دیتا ہے البتہ خطاء کا احتمال اس میں ہر وقت موجود رہتا ہے۔ لیکن شدید ضرورت کے تحت خطا کے احتمال کو نظر انداز کیا جاسکتا ہے۔ اسی لئے ائمہ وفقہاء نے جب اور جہاں کہیں بھی ''قیاس'' کیا ہے شدید ضرورت کے تحت ہی کیا ہے چنانچہ امام ابوحنیفہ کے بارے میں میزان الشعرانی ص ۵۳ میں ہے وہ فرماتے ہیں:

"نحن لانقيس عندالضرورة، وذالک إنا ننظر اوّلاً في دليل

---

[1] مجلۃ الاحکام العدلیہ، مادہ ۲۲۔

[2] تاریخ الفقہ الاسلامی، ص ۲۵۲، طبعہ جدیدہ ۱۳۷۸ھ/۱۹۰۸ء، دارالکتاب العربی، قاہرہ، مصر۔

تلک المسئلة من الکتاب والسنة وأقضیة الصحابة فان لم نجد دلیلاً قسنا حِینَئِذِ مسکوتاً علی منطوق به بجامع مع اتحاد بینهما" [1]

یعنی: ہم صرف ضرورت کے وقت ہی قیاس کرتے ہیں ہم پیش آمدہ مسئلہ میں کتاب وسنت اور صحابہ کے فیصلوں سے دلیل تلاش کرتے ہیں۔ اگران میں کوئی دلیل نہ ملے تو پھر ہم نئے مسائل کو اسے منصوص اُحکام پر قیاس کرتے ہیں جن کی علت مشترک ہو۔

امام شافعی کا فرمان ہے:

"اِنّ القیاس لایصار إلیه اِلّا عند الضرورة کأکلِ المیتة " [2]

یعنی: قیاس کی طرف صرف ضرورت کے وقت ہی جائیں گے جس طرح مردار (صرف شدید حاجت میں جان بچانے کیلئے کھایا جاتا ہے۔

امام مالک کا قول ہے:

العلم ثلاث: کتاب اللّٰہ الناطق، وسنة ماضیة، ولاأدری [3]

یعنی: علم کی تین اُقسام ہیں: اللہ کی بولنے والی کتاب، اورسنت رسول اور میں نہیں جانتا۔

امام ابوداؤدفرماتے ہیں:

بے شماراختلافی مسائل ایسے ہیں کہ جن کے متعلق جب کبھی بھی امام احمد بن حنبل سے پوچھا گیا جواباً آپ نے فرمایا: "لاأدری" (میں نہیں جانتا)

عبداللہ بن احمد بن حنبل کہتے ہیں:

---

[1] العثمانی، ظفر احمد، مقدمہ اعلاً السنن۔ص ۴۸۔ جلد نمبر۳۔

[2] ترجمہ وتحقیق، (د۔عبدالمجید ترکی مناظرات فی اصول الشرعیۃ الاسلامیہ)، (الفصل الرابع، القیاس، ص ۳۳۹، دارالغرب الاسلامی بیروت، لبنان۔

[3] اعلام الموقعین، ص ۵۴۔

میرے والد امام احمد بن حنبل عموماً سائل سے فرماتے تھے "سلُ غیُری" (کسی اور سے معلوم کرو) تو اگر کہا جاتا کہ کس سے معلوم کریں تو فرماتے تھے:

"سَلُوا العُلَماءَ" (علماء سے پوچھو)

کسی معین شخص کا نام نہیں لیتے تھے۔ [1]

نصوص شرعیہ کی تعبیر وتفسیر اور استنباط احکام میں رائے، قیاس اور اجتہاد کا استعمال علم اور دلیل کی بنیاد پر جائز ہے۔ لیکن اس اہم کام میں انتہائی احتیاط درکار ہے۔ کیونکہ قرآن وسنت کے الفاظ کی تعبیر وتفسیر اور انہیں معنی ومفہوم دینا نہایت ذمہ داری کا کام ہے۔ جس میں صحابہ کرام، فقہاء کرام اور سلف صالحین نے بہت احتیاط سے کام لیا ہے۔ کام کی اہمیت اور ذمہ داری کے احساس نے ہی انہیں تعبیر وتفسیر اور معنی ومفہوم کے اظہار میں رائے اور قیاس سے روک رکھا تھا۔ چنانچہ سیدنا ابوبکر رضی اللہ عنہ فرماتے تھے:

اَیُّ أرضٍ تُقلنی وَأیّ سماءٍ تُظِلّنی إن قُلتُ فی آیةٍ من کتاب اللّٰہ برأی، أو بمالا أعلم. [2]

یعنی: جب میں مراد الٰہی کے خلاف قرآن کے کسی حرف کی تفسیر اپنی رائے یا لاعلمی سے کروں تو کون سا آسمان مجھ پر سایہ فگن ہوگا اور کون سی زمین مجھے اٹھائے گی۔

سیدنا عمر بن خطاب کا قول ہے:

ھٰذا مارأی عمر، فان یکن صواباً فمن اللّٰہ وإن یکن خطأ فمن عمر [3]

یعنی: یہ عمر کی رائے ہے اگر صحیح ہے تو من جانب اللہ ہے اور اگر غلط ہے تو عمر کی طرف سے ہے۔

سیدنا عبداللہ بن مسعود کا قول ہے:

---

[1] اعلام الموقعین، ص ۴۸۔ [2] اعلام الموقعین، ص ۵۰۔

[3] اعلام الموقعین، ص ۵۱۔

وَاِذا سُئل عمالایعلم فلیقل: لاأعلم، فإنه ثلث العلم [1]

یعنی: جب کسی سے کوئی ایسا سوال کیا جائے جس کا جواب وہ نہ جانتا ہو تو اسے چاہئے کہ کہے: میں نہیں جانتا تو یہ ایک تہائی علم ہے۔

سیدنا عبداللہ بن عمر کا قول ہے:

"اِن شئتم أخبرتکم بالظن"

اگر تم چاہو تو (قیاس واجتہاد) کے ذریعے مسئلہ بتادوں۔

سیدنا عبداللہ بن زبیر کا قول ہے:

"اِن هذا لأمر مالنا فیه قول"

اس مسئلے میں ہمارا کوئی قول نہیں ہے۔

بعض شوافع علماء کا قول ہے:

"اِیّاک أن تتکلَّمَ فی مسألةلیس لَکَ فیها إمام"

یعنی: ایسے مسئلے میں بات کرنے سے بچو جس میں تمہارا کوئی استاد یا رہبر نہ ہو۔ [2]

ہم دیکھتے ہیں کہ آج کے فقہاء اُسلاف کے رویوں کے برعکس چل رہے ہیں۔ وہ علم و دلائل سے بھی کماحقہ بہرہ ورنہیں ہیں۔ قیاس واجتہاد کی شرائط سے نابلد ہیں۔ رائے کے اظہار کی حدود معین کرنے سے عاجز ہیں۔ حالات کے نشیب وفراز سے بھی واقف نہیں ہیں جو انکی ہمت وقوت سے بالاتر ہیں۔ پھر بھی "اَنــا وَلاغیری" کے نشے میں مست ہوکر یہی سمجھتے ہیں کہ ہر حال میں وہی درست ہیں اور ''مستند ھے میرا فرمایا ہوا'' یہی وجہ ہے کہ وہ جلد بازی میں مصالحت کی بجائے مخالفت اور منفعت کی بجائے امت کیلئے مضرت کا باعث بن رہے ہیں۔ مثلاً ایک اسلامی ملک تیونس کے صدر نے ۱۹۶۰ء میں اپنی ایک زوردار اور پرُ جوش تقریر میں رمضان المبارک کے روزے محدود ومخصوص بلکہ معطل کردیئے اور اپنی قوم کو روزے رکھنے سے منع کردیا۔ اس کی دلیل یہ دی کہ ملک میں قومی آزادی کی مسلح جدوجہد جاری ہے۔

---

[1] اعلام الموقعین، ص ۵۳۔ [2] اعلام الموقعین، ص ۳۸ تا ۵۴۔

اقتصادی صورتحال نہایت خستہ ہے۔ اور مسلمان روزے رکھنے کی طاقت نہیں رکھتے ہیں۔ کیونکہ مسلمان ''جہد فی سبیل اللہ'' میں مصروف ہیں۔ اس لئے روزے سے استثناء کیلئے مسلسل غلامی اور خراب اقتصادی حالت کافی ہے۔

اس کی علت جو اس قاعدے میں مؤثر ہورہی ہے وہ یہ ہے:

''الاِسلام دین یُسر، لیسَ فیه إهلاک للنفس أو للجسد''[1]

یعنی: اسلام ایک آسان دین ہے اس میں نفس یا جسم کیلئے ہلاکت نہیں ہے۔

اس قیاس کی وجہ سے روزے فرض نہیں رہتے۔ اور اس کو امام مالک کے اصولِ مصلحت کے تحت آگے بڑھایا گیا ہے جس میں منفعت عامہ ہے۔

تیونس کے مفتی اعظم نے اس تاویل کی موافقت نہیں کی تو چند دنوں بعد انہیں ان کے عہدے سے معزول کر دیا گیا۔ کیونکہ انہوں نے کہا تھا: کہ اس فریضہ کی اجتماعی ادائیگی سے انکار سب کو کافر بنادے گا۔

''وَأن من یمتنع عن الصوم لعذر شرعی یلزمه بعد ذالک قضاء جمیع أیامه''[2]

اور جس نے بھی کسی شرعی عذر کے سبب روزے نہ رکھے ہوں وہ بعد میں تمام دنوں کی قضاء کرے گا۔

قیاس کے معرکے اور رسہ کشی سے پتہ چلا ہے کہ جہاد کی کسی فرد کی طرف نسبت مقررہ وقت کیلئے ہوگی سال کے چند دن یا چند ہفتے تک جہاد ہوگا۔ اس لئے روزے کے فریضے کی ادائیگی جلد یا بدیر ممکن ہے۔ سال کے اندر اندر قضاء کی جاسکتی ہے۔ اور

''ما المعرکة الاقتصادیه فیلزم أن تستمر لعشرات سنین، مما قد یتتبع إلغاء رمضان نهائیا''[3]

جبکہ اقتصادی رسہ کشی اور جدوجہد بیسیوں سال جاری رہ سکتی ہے جو رمضان کے روزوں کو بالآخر ہمیشہ کیلئے معطل کرنے کیلئے کافی ہے۔

---

[1] مناظرات فی اصول الشرعیۃ الاسلامیہ، ص۳۶۰۔ [2] حوالہ سابق۔

[3] حوالہ سابق۔

چنانچہ امام شافعی فرماتے ہیں:

ولیس للحاکم أن یقبل، ولا للوالی أن یدع أحداً، ولا ینبغی للمفتی أن یفتی أحداً، اِلامتی یجمع أن یکون عالما علم الکتاب، وعلم ناسخهُ و منسوخه، وخاصه وعامه إلی آخر ما قال" [1]

یعنی: اور حاکم کیلئے یہ درست نہیں ہے کہ وہ ہر شخص کی بات کو قبول کرلے اور نہ والی (گورنر) کو زیب ہے کہ وہ بے جانے بوجھے کسی کو قیاس کرنے کا حق دے دے۔ اور نہ مفتی کیلئے یہ مناسب ہے کہ وہ ہر کہ ومہ کو حق افتا بخش دے۔ جب تک کہ وہ کتاب الٰہی کے ناسخ و منسوخ اور عام وخاص وغیرہ کا عالم نہ ہوجائے۔

خلاصۂ بحث یہ ہے کہ کسی کم علم، کم عقل، حالات و واقعات کے نشیب وفراز سے ناواقف، مصلحت کے تقاضوں اور منفعت ومضرت عامہ سے بے بہرہ، سہل پسند، جلد باز، ہوا و ہوس کے مارے ہوئے، قیاس کیلئے مخصوص حالات اور معینہ حدود کی پہچان سے عاری، اور دیگر أحکام واصول کے مراتب کی رعایت نہ رکھ سکنے والے اور أسلافِ کرام کے باغی کسی شخص کو قیاس کرنے کی اجازت نہیں دی جاسکتی ورنہ دین سارے کا سارا معطل ومنسوخ ہوکر رہ جائیگا۔ یہ صرف علماءِ حق میں سے راسخین وصالحین اور متقی علماء کا حق ہے۔

---

[1] الأم، ج نمبر ۷، ص ۲۷۴، طبعہ کتاب الشعب۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم ط

اختتامیہ

(نتائج اور خلاصہ)

مقالہ لکھنے کا مقصد اسلامی قانون سازی میں موجود لچک سے فائدہ اٹھا کر اساتذہ و طلبہ، اسکالرز اور قانون دان طبقے میں بصیرت اور وسعت نظر پیدا کرنا تھا۔ تاکہ وہ نت نئے پیش آمدہ مسائل کا حل بآسانی تلاش کر کے ملک وقوم اور مذہب وملت کی ترقی میں اپنا کردار ادا کرسکیں۔ اس کیلئے ضروری تھا کہ فن اصول فقہ کے تاریخی پس منظر میں جھانکتے ہوئے دورِ تاسیس، دور تدوین اور دور تقلید سے آگاہی حاصل کی جائے۔ اور خاص طور پر ''قیاس'' کی حقیقت ومعرفت، شرعی حیثیت، عملی حیثیت، تحری، تدبر وتفکر کے انداز اور جدت پسندوں کے اعتراضات کے جوابات اور جدید مسائل کے حل میں قیاس کے کردار کا جائزہ اور قیاس کے عملی ثمرات سے واقفیت حاصل کرنا ضروری تھا۔ اور یہی ہمارے مقالہ کا بنیادی موضوع بھی ہے۔

نتیجہ:

اس موضوع پر کام کرتے ہوئے دوران مطالعہ مجھ پر یہ بات ظاہر ہوئی ہے کہ ''قیاس'' کا اصول نئے نئے حادثات و واقعات کے خلاف انقلاب کی حیثیت رکھتا ہے۔ قیاس ہمہ قسم کی انسانی سرگرمیوں کو منظّم کر کے حقوق کا تحفظ، اُن پر عائد ذمہ داریوں کی وضاحت، حکم شرعی کا انکشاف، حکم کے دائرہ اختیار کا تعین اور انکے درمیان باہمی تعلقات ونسبتوں کے اُحکام بھی بیان کرتا ہے۔ دیوانی، قانونی، سماجی، شہری، سیاسی الغرض ہر شعبۂ زندگی کے مسائل کا حل کر کے استحصال، استبداد، شر اور فساد کا قلع قمع کرتا ہے۔ فکر وعمل کی سلامتی، ترقی، نشو ونما اور اس کے وسیع امکانات کی طرف راہنمائی کرتا ہے۔ تاکہ انسانیت کو ذہنی خلجان سے نجات ملے اور وہ مسائل کے پتھروں کو ٹاپ کر آگے بڑھے۔

قیاس کی کامیابی:

میرے نزدیک قیاس کی سب سے بڑی کامیابی یہ ہے کہ وہ دین کو ہوس پرستی،

دھونس دھاندلی، نفسانی خواہشات، بے راہ روی اور جدت پسندوں کی مداخلت سے باز رکھتا ہے تاکہ لوگ اسلام کے مقاصد اصلیہ سے روگردانی نہ کرسکیں۔

قیاس کا حکم:

قیاس کا محور ومرکز، روز مرہ کے ایسے مسائل کا شرعی حل پیش کرنا ہے جس کی کوئی واضح نص موجود نہ ہو۔ ان کی حیثیت بھی اُحکام منصوصہ کی سی ہے۔ جیسے اُحکام منصوصہ من عند اللہ ہیں اسی طرح قیاس سے ثابت شدہ مسائل بھی حکماً من عنداللہ ہی ہیں۔ اگرچہ حقیقتاً ایسا نہ ہو۔ جیسے قبلہ ملتبس ہوجائے تو تحری کے بعد جو رائے قائم ہو اسی پر عمل واجب ہے۔ اگرچہ حقیقتاً قبلہ کی سمت وہ نہ ہو۔

اہم شرعی ماخذ:

سچی بات تو یہ ہے کہ عادلانہ قواعد وضوابط کا تصور قیاس سے بہتر اور قیاس کے علاوہ کوئی نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ فقہاء و اصولیین کے باہمی اختلافات کے باوجود قیاس کا قانون، عرف، رواج اور معاہدات تک پھیل گیا ہے اور اس کی ضرورت و حاجت اور مقبولیت نے اسے ایک اہم شرعی ماخذ بنادیا ہے۔

خادم قرآن وسنت:

خوارج اور شیعہ کے علاوہ موجودہ غیر مقلدین وہابیہ بھی نہایت شدت کے ساتھ قیاس کا رد کرتے نظر آتے ہیں۔ جبکہ قیاس مظہر و کاشف اُحکام الٰہیہ ہے نہ کہ دین سے بغاوت وسرکشی۔ جیسا کہ بنی اسرائیل کے قیاس کی مذمت ہوئی ہے۔ قیاس کی پشتیبان قرآن وسنت کی محکم نصوص ہیں۔ گویا قیاس خادم قرآن وسنت ہے نہ کہ مزاحم ومعارض دین۔

یہ مقالہ مقدمہ، چھ ابواب اور اختتامیہ پر مشتمل ہے جس کی مختصر تفصیل یہ ہے:

مقدمہ:

مقدمہ میں اسلامی شریعت کے نفاذ، اسلامی شریعت کے بنیادی ماخذ کی اہمیت اور جدید مسائل کے حل میں اسلامی شریعت کے کردار کی وضاحت کی گئی ہے۔ نیز مقالہ کے

موضوع کی اہمیت، اس موضوع پر اب تک ہونے والے کام کا جائزہ، مقالہ کا تعارف، کام کا آغاز، علم کے خزانے اور تشکر و امتنان کا اظہار کیا گیا ہے۔

باب اوّل:

اس باب میں اصول فقہ کا تاریخی پس منظر بیان کیا گیا ہے۔ اصول فقہ کی نشو ونما اور ارتقاء کا احوال بیان ہوا ہے۔ شریعت کے بنیادی ماخذ میں سے قرآن، سنت اور اجماع کا تفصیلی جائزہ پیش کیا گیا ہے۔ جبکہ ''قیاس'' ہمارا اصل موضوع ہے۔

باب دوم:

اس باب میں قیاس کی حقیقت و معرفت پر بحث کی گئی ہے۔ قیاس کی لغوی و اصطلاحی بحث، مفاہیم، بنیادی اُرکان، اُقسام، شرائط، حکم، محل، موضوع اور مراتب کو بیان کیا گیا ہے۔

باب سوم:

اس باب میں قیاس کی شرعی حیثیت کا جائزہ لیا گیا ہے۔ قرآن وسنت اور اجماع سے قیاس کے ثبوت پر دلائل جمع کئے گئے ہیں۔ قیاس پر اعتراضات کے جوابات دیئے گئے ہیں۔ قیاس کا دیگر اصطلاحات کے ساتھ تقابل اور فرق بھی بیان کیا گیا ہے۔

باب چہارم:

اس باب میں قیاس کی عملی حیثیت و کردار کو عہد بعہد بیان کرتے ہوئے عہد رسالت و عہد صحابہ سے مثالیں بیان کی گئی ہیں اور ساتھ ہی فقہاء و اصولیین کی آراء کا بھی جائزہ لیا گیا ہے۔

باب پنجم:

اس باب میں جدت پسندوں کے قیاس پر اعتراضات کا جواب دیا گیا ہے۔ نیز قیاس کی ضرورت و عملی ثمرات، اور قیاس کرنے والے کیلئے معیارِ اہلیت اور احتیاط کو بیان کیا گیا ہے۔ اور قیاس کے ساتھ تحری کا بھی تفصیلی جائزہ لیا گیا ہے۔

باب ششم: اس باب میں فہرست کتب (مصادر وماخذ) کا بیان ہے۔

اختتامیہ: اختتامیہ میں مقالہ کا خلاصہ، نتائج، قیاس کی کامیابی، قیاس کا حکم، اہم شرعی ماخذ اور قیاس خادم قرآن وسنت ہے جیسے موضوعات پر قلم اٹھایا گیا ہے۔

تجاویز:

دورانِ مطالعہ راقم کو معلوم ہوا کہ موضوع مذکور کے چند پہلو ہنوز تحقیق طلب ہیں۔ لہٰذا انہیں راقم نے تجاویز کے ضمن میں پیش کر دیا ہے تاکہ آئیندہ آنے والے محققین کو موضوع کے انتخاب میں آسانی پیدا ہو۔

تجاویز

اللہ کریم کے خاص فضل سے میرا مقالہ مکمل ہوا ہے۔ لیکن دوران تحقیق میں نے محسوس کیا ہے کہ مندرجہ ذیل باتوں پر تحقیق کی ضرورت ہے۔

۱۔ قیاس سے ثابت شدہ مسائل کی فہرست ترتیب زمانی، ترتیب مکانی یا ترتیب شخصی سے مرتب کرنے کی ضرورت ہے جس میں معاملات اور عبادات کے ضمن میں الگ الگ عنوانات قائم کر کے بتایا جائے کہ کب، کس نے اور کیوں قیاس کیا ہے۔

۲۔ قیاس سے ثابت شدہ مسائل میں فقہاء اربعہ کے درمیان متفق علیہ اور مختلف فیہ مسائل پر تحقیق کی ضرورت ہے۔ جس میں ایک ہی مسئلہ پر دو یا دو سے زیادہ قیاس اگر ہوئی ہیں تو اس کا سبب بیان کرتے ہوئے کسی ایک قیاس کو ترجیح دینے یا منسوخ ہونے پر تفصیلی گفتگو شامل ہو۔

۳۔ خلاف قیاس مسائل کو جمع کرنے کی ضرورت ہے۔ جس میں بتایا جائے کہ کس نے، کب اور کیوں ان مسائل کو خلاف قیاس ظاہر کیا ہے۔

۴۔ عہدِ جدید قیاس کے ماخذ قانون ہونے کی نفی نہیں کر سکتا۔ اس پر بھی تحقیق کی ضرورت ہے۔

(تمت بالخیر)

(اَلْحَمْدُلِلّٰہ، لَا حَولَ وَلَا قُوَّۃِ اِلَّا بِاللّٰہ)

ا۔فہرست مراجع ومصادر التحقیق

(BIBLIOGRAPHY)

فہرست مراجع ومصادر التحقیق

(BIBLIOGRAPHY)

(الف)

۱۔ الابهاج فی شرح المنهاج. قاضی القضاة الامام تقی الدین علی بن عبدالکلافی السبکی الشافعی (۶۸۳ھ . ۷۵۶ھ) وولاده تاج الدین عبدالوهاب بن علی السبکی شافعی (۷۳۶ھ. ۷۷۱ھ) بیروت. دارالکتب العلمیه ۱۴۱۶ھ.

۲۔ اجابة السائل شرح بغیة الآمل. تحقیق: القاضی حسین بن احمد السیاغی، دکتور حسن محمد مقبولی الاهدل. بیروت. مؤسسة الرسالة. طبع اولی ۱۹۸۶ء.

۳۔ الاحکام فی اصول الاحکام. سیف الدین ابالحسن علی بن محمد ابی علی الآمدی شافعی (۵۵۱ھ. ۶۳۱ھ) بیروت. دارالفکر ۱۴۱۷ھ / ۱۹۹۶م.

۴۔ الأحکام فی اصول الأحکام. سیف الدین ابا الحسن علی بن محمد ابی علی الآمدی شافعی (۵۵۱ھ. ۶۳۱ھ) مصر. قاهره. مطبع علی صبیح. ۱۹۹۶م.

۵۔ الأحکام فی اصول الأحکام. سیف الدین ابا الحسن علی بن محمد ابی علی الآمدی شافعی (۵۵۱ھ. ۶۳۱ھ) دمشق، المکتب الاسلامی

۱۳۸۷ھ. تحقیق: عبدالرزاق عفیقی.

٦۔ أحكام القرآن. ابو بكر احمد بن على الرازى الجصاص حنفى. (٣٠٥ھ. ٣٧٠ھ) بيروت. دارالأحياء التراث العربى ١٤٠٥ھ / ١٩٨٥م.تحقيق: محمد الصادق قمحاوى.

۷۔ اَحسن الحواشى على اصول الشاشى نظام الدين شاشى. شيخ بركت الله لكهنوى. قديمى كتب خانه. آرام باغ كراچى. سن ندارد.

۸۔ احياء علوم الدين، حامد محمد بن محمد الغزالى شافعى (٤٥٠ھ. ٥٠٥ھ) بيروت. دارالكتب العلميه ١٤١٩ھ / ١٩٩٨م.

۹۔ أدب القاضى. علامه ابو الحسن على بن محمد بن حبيب الماوردى البصرى الشافعى (٣٦٤ھ. ٤٥٠ھ) عراق. بغداد. ديوان الاوقاف احياء التراث الاسلامى مطبعة الارشاد (١٣٩١ھ / ١٩٧١م). تحقيق: محى هلال السرحان.

۱۰۔ ارشاد الفحول الى تحقيق الى من علم الاصول، محمد بن على بن محمد الشوكانى (١١٧٣ھ. ١٢٥٠ھ) بيروت. دارالكتب العلميه.

۱۱۔ ارشاد الفحول الى تحقيق الى من علم الاصول. محمد بن على بن محمد الشوكانى (١١٧٣ھ. ١٢٥٠ھ) لبنان. بيروت. تحقيق: محمد سعيد البلارى. دارالفكر. ١٤١٢ھ / ١٩٩٢ء.

۱۲۔ الاسنوى على البيضاوى. امام جمال الدين الاسنوى متوفى ٧٧٢ھ. المسمى نهاية السول فى شرح منهاج الوصول الى علم الاصول. قاضى بيضاوى المتوفى ٦٨٠ھ طبعة الاولى. مصر. بولاق. مطبعة الكبرىٰ اميريه. ١٣١٦ھ.

۱۳۔ الاشباه والنظائر. تاج الدين عبدالوهاب على بن عبدالكافى السبكى شافعى (٧٢٣ھ. ٧٧١ھ) لبنان. بيروت. دارالكتب العلميه. طبع اولىٰ

۱۴۱۱ھ / ۱۹۹۱ء)
۱۴۔ اصول الفقہ الاسلامی. شاکر الحنبلی. مطبعة الجامعة السورية.طبع اولی. ۱۳۶۸ھ. ۱۹۴۸ء.
۱۵۔ اصول الفقه فی مباحث الألفاظ والملازمات العقلیه. علامه محمد رضا المظفر. تحقیق: عباس علی زاری سبزواری جامعه علمیه. کراچی. ۱۴۲۴ھ / ۲۰۰۳ء.
۱۶۔ اصول الفقه نشأته تطوره والحاجة الیه. شعبان محمد اسماعیل مصر. قاهره. دارالانصار. سنه ندارد.
۱۷۔ اصول الفقه. امام ابوزهره. مصر. قاهره. دارالفکر العربی. ۱۴۱۷ھ / ۱۹۹۷ء.
۱۸۔ اصول السرخسی. ابوبکر محمد بن احمد بن ابی سهل السرخسی حنفی (متوفی ۴۹۰ھ) حقق اصوله و علق علیه الدکتور رفیق العجم. کراچی. قدیمی کتب خانه. سن ندارد.
۱۹۔ اصول الفقه. ابو العینین بدران. مصر. دارالمعارف ۱۹۶۵ء.
۲۰۔ اصول الفقه. محمد زکریا البردیسی. مصر. دارالثقافه ۱۹۸۵ء.
۲۱۔ الاصول من علم الاصول. محمد بن صالح العثیمین. دارابن الجوزی. طبع ۱۴۲۶ھ.
۲۲۔ اصول الفقه. الشیخ محمد الخضری (المتوفی ۱۳۴۶ھ) . القاهره. دارالحدیث. سن ندارد. و مطبع جمالیه طبع اولیٰ ۱۳۲۹ھ.
۲۳۔ اصول الفقه الاسلامی. استاذ محمد مصطفیٰ شبلی (۱۳۹۴ھ / ۱۹۷۴ء) بیروت. دارالنهضة العربية.
۲۴۔ اصول التشریع الاسلامی. ڈاکٹر زیدان ابو العینین زیدان بحواله: الوجیز فی اصول الفقه. ڈاکٹر عرض احمد ادریس. بیروت. دار و مکتبة

الهلال. طبع ثانی ۱۹۹۲ء.

۲۵۔ اصول الفقه. ڈاکٹر حسین حامد حسان. بحواله: الوجیز فی اصول الفقه. ڈاکٹر عوض احمد ادریس. بیروت. دار و مکتبة الهلال. طبع ثانی ۱۹۹۲ء.

۲۶۔ اصول الشاشی. نظام الدین احمد بن محمد اسحٰق الشاشی (المتوفی ۳۴۴ھ). کراچی. قدیمی کتب خانه. سن ندارد.

۲۷۔ اصول البزدوی. فخر الاسلام، ابوالحسن، علی بن محمد بن الحسین بن عبدالکریم بن موسیٰ بن عیسیٰ بن مجاهد، البزدوی، الحنفی (۴۰۰ھ۔ ۴۸۲ھ). پاکستان. کراچی: مطبع جاوید پریس. سن ندارد.

۲۸۔ اصول البزدوی علی هامش کشف الاسرار. امام علاؤ الدین عبدالعزیز بن احمد البخاری (متوفی ۷۳۰ھ) مصر. قاهره. دارالکتاب الاسلامی.

۲۹۔ اصول السرخسی. ابو بکر محمد بن احمد بن ابو سهل السرخسی. پاکستان. لاهور. دارالمعارف النعمانیه. ۱۴۰۱ھ / ۱۹۸۱ء.

۳۰۔ اصول التشریع الاسلامی. شیخ علی حسب الله. مصر. دارالمعارف. طبع ثالث. ۱۳۸۳ھ / ۱۹۶۴ء.

۳۱۔ اصول الفقه الاسلامی. ڈاکٹر وهبه الرخیلی. دمشق دارالفکر. ۱۹۸۶ء.

۳۲۔ اصول الفقه الاسلامی. ڈاکٹر بدران ابو العینین بدران الاسکندریه. مؤسسه شباب الجامعه.

۳۳۔ اصول الفقه المسمی به الفصول فی الاصول و اصول جصاص ابو بکر احمد بن علی الرازی الجصاص الحنفی (۳۰۵ھ۔ ۳۷۰ھ) کویت، وزارة الاوقاف الشوون الاسلامیه ۱۴۱۴ھ / ۱۹۹۴ء.

۳۴۔ اصول الفقه علی منهج الحدیث. زکریا بن غلام قادر پاکستانی. دارالخراز. طبع اول ۱۴۲۳ھ / ۲۰۰۲ء.

۳۵۔ اعلام الموقعین عن رب العالمین. شمس الدین ابو عبداللہ محمد بن ابو بکر المعروف ابن قیم جوزی حنبلی، (۶۹۱ھ. ۷۵۱ھ) بیروت. دارالجیل. سن ندارد. تحقیق: طٰہٰ عبدالرؤف سعد.

۳۶۔ اعلام الموقعین عن رب العلمین. شمس الدین ابو عبداللہ محمد بن ابو بکر المعروف ابن قیم جوزی حنبلی (۶۹۱ھ. ۷۵۱ھ) لبنان. بیروت. دارالکتب العلمیہ. طبع اول ۱۴۲۵ھ / ۲۰۰۴م.

۳۷۔ أفعال الرسول و دلالتها علی الأحکام الشرعیة. ڈاکٹر محمد سلیمان الأشقر. کویت. مکتبة المنارالاسلامیہ. طبع اولیٰ ۱۳۹۸ھ / ۱۹۷۸م.

۳۸۔ أقرب الموارد فی فصح العربیة والشوارد. سعید أللبانی، الشرتونی، الخوری. ایران. طهران. دارالاسوہ. ۱۴۱۶ھ.

۳۹۔ الامام الصادق حیاته، عصرہ، آراؤہ و فقهه. محمد ابوزهرہ . مصر. مطبعه احمد علی مخیم. سنه ندارد.

۴۰۔ اعلام السنن. ظفر احمد عثمانی التهانوی (۱۳۱۰ھ. ۱۳۹۴ھ) کراچی. ادارة القرآن والعلوم الاسلامیة طبع ثالث. ۱۴۱۵ھ.

(ب)

۴۱۔ البحرالمحیط. امام زرکشی بدرالدین محمد بن بهادر بن عبداللہ شافعی (۷۴۵ھ. ۷۹۴ھ) مصر. دارالکتبی. سن ندارد.

۴۲۔ البحرالمحیط. امام زرکشی بدرالدین محمد بن بهادر بن عبداللہ شافعی (۷۴۵ھ. ۷۹۴ھ) دولة الکویت. وزارة الشؤون الاسلامیة والاوقاف. طبع ثانی. ۱۴۱۳ھ / ۱۹۹۳م. قام بتحریرہ: ڈاکٹر عبدالستار ابو غدّہ.

۴۳۔ بدایة المجتهد ونهایة المتقصد. ابو الولید محمد بن احمد بن ابوالولید بن رشد قاضی الجامعه حفید غرناطی مالکی (۵۲۰ھ. ۵۹۵ھ) مصر.

مصطفیٰ البابی الحلبی ۱۳۳۹ھ.

۴۴۔ بدایة المجتهد ونهایة المقتصد. ابو الولید محمد بن احمد بن ابو الولید بن رشد قاضی الجامعة حفید غرناطی مالکی (۵۲۰ھ. ۵۹۵ھ) لاهور. المکتبة العلمیه. ۱۳۹۶ھ / ۱۹۷۶م.

۴۵۔ بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع. ابو بکر علاؤالدین بن مسعود الکاسانی. لاهور. مرکز تحقیق دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری. ۱۹۸۷م.

۴۶۔ البرهان فی اصول الفقه. امام الحرمین، ابو المعالی عبدالملک بن عبدالله بن یوسف جوینی شافعی (۴۱۹ھ. ۴۷۸ھ) مصر، الوفاء الضوره، طبع رابع ۱۴۱۸ھ. تحقیق: عبدالعظیم محمود الریب.

۴۷۔ البرهان فی اصول الفقه. امام الحرمین ابو المعالی عبدالملک بن عبدالله بن یوسف جوینی شافعی (۴۱۹ھ. ۴۷۸ھ) کویت. مکتبه امام الحرمین طبع ثالث ۱۴۱۲ھ. تحقیق: عبدالعظیم محمود الریب.

۴۸۔ البرهان فی اصول الفقه. امام الحرمین ابو المعالی عبدالملک بن عبدالله بن یوسف جوینی شافعی (۴۱۹ھ. ۴۷۸ھ). قطر. امیر دولة قطر ۱۳۹۹ھ.

۴۹۔ بُغیة الفحول فی شره مختصر الاصول. استاذ، امام، حافظ محمد. لاهور. ادارة اشاعة السنة. سن ندارد.

۵۰۔ بلوغ المرام من ادلة الأحکام. ابو الفضل حافظ احمد بن حجر عسقلانی شافعی. بیروت. دارالکتاب العربی. سن ندارد.

(ت)

۵۱۔ تاج العروس. امام اللغة السید محمد مرتضی الزبیدی لبنان. بیروت. دارصادر. ۱۳۸۶ھ / ۱۹۶۶م.

۵۲۔ تاریخ التشریع الاسلامی. شیخ محمد الخضری (المتوفی ۱۳۴۶ھ) مصر، دارالأحیا الکتب العربیه. طبع اولیٰ ۱۳۳۹ھ.
۵۳۔ تاریخ التشریع الاسلام. شیخ محمد الخضری بک. لبنان. بیروت. دارالکتب العلمیه. ۱۹۸۵م.
۵۴۔ تاریخ بغداد. حافظ ابو بکر احمد بن علی الخطیب البغدادی (۳۹۲ھ. ۴۶۳ھ) بیروت. دارالکتب العلمیه. سن ندارد.
۵۵۔ تاریخ الفقه الاسلامی. ڈاکٹر محمد یوسف موسیٰ. مصر. قاهره. دارالکتب الحدیثه. طبعة جدیدة ۱۳۷۸ھ / ۱۹۵۸م.
۵۶۔ تاسیس الشیعه لعلوم الاسلام. سید حسن الصدر (۱۲۷۲ھ. ۱۳۵۴ھ) طع بغداد. عراق. سن ندارد.
۵۷۔ تاسیس النظر. امام ابو زید عبید الله بن عمر الدبوسی حنفی (متوفی ۴۳۰ھ) کراچی. ایچ ایم سعید کمپنی. ۱۴۰۱ھ.
۵۸۔ التبصره فی اصول الفقه. ابواسحق ابراهیم بن علی بن یوسف الفیر وزآبادی الشیرازی (۳۹۳ھ. ۴۷۶ھ) شام. دمشق. دارالفکر. طبع اول. ۱۴۰۳ھ.
۵۹۔ التحریر فی اصول الفقه. کمال الدین محمد بن عبدالواحد بن عبدالحمید بن مسعود السیواسی، المشهور ابن همام الدین الاسکندری حنفی (۷۹۰ھ. ۸۶۱ھ) مصر. مصطفیٰ البابی الحلبی واولاده ۱۳۵۱ھ.
۶۰۔ التعلیقه. قاضی ابو محمد الحسن المروزی. تحقیق: شیخ علی محمد عوض.و. شیخ عادل احمد عبدالموجود. مکة المکرمة. مکتبة نزاد مصطفیٰ الباری. سن ندارد.
۶۱۔ التفسیرات الحمدیه فی بیان الآیات الشرعیه. حافظ شیخ احمد المعروف ملا جیون حنفی (۱۰۴۷ھ. ۱۱۳۰ھ) بمبئی. مطبعه الکریمی. ۱۳۲۷ھ محشی مولوی رحیم بخش.

۶۲۔ تفسیر البیضاوی. امام المحققین قاضی ناصر الدین ابو سعید عبداللہ بن عمر بن محمد الشیرازی البیضاوی (المتوفی سنہ ۶۸۵ھ) لبنان. بیروت. دارالکتب العلمیہ. سنہ ۱۹۷۱م.

۶۳۔ تفسیر الخازن. علاء الدین علی بن محمد بن ابراهیم البغدادی الشهیر بالخازن (المتوفی سنہ ۷۲۵ھ) ضبطه و صححه: عبدالسلام محمد علی شاهین. لبنان. بیروت. دارالکتب العلمیه. طبع اولی سنہ ۱۴۲۵ھ / سنہ ۲۰۰۴م.

۶۴۔ تفسیر البیضاوی. امام المحققین قاضی ناصر الدین ابو سعید عبداللہ بن عمر بن محمد الشیرازی البیضاوی (المتوفی سنہ ۶۸۵ھ) لبنان. بیروت. دارالفکر.

۶۵۔ التفسیر الکبیر. امام فخر الدین محمد بن عمر بن الحسین بن الحسن ابن علی التمیمی البکری الرازی الشافعی (۵۴۴. ۶۰۴ھ) لبنان. بیروت. دارالکتب العلمیه طبعیه ثانیه سنہ ۱۴۲۵ھ / سنہ ۲۰۰۴م.

۶۶۔ التفسیر الکبیر. امام فخر الدین محمد بن عمر بن الحسین بن الحسن ابن علی التمیمی البکری الرازی الشافعی (۵۴۴. ۶۰۴ھ) مصر. سنہ ۱۹۳۸م.

۶۷۔ تفسیر قرطبی. محمد بن احمد القرطبی (متوفی سنہ ۶۸۱ھ) دارالکتاب العربی. طبع ثانیه. سنہ ۱۳۸۷ھ.

۶۸۔ التقریر والتحبیر. علامه، محقق، محمد بن محمد بن امیرالحاج الحنفی (المتوفی سنہ ۸۷۹ھ) مصر. بولاق. مطبعة الکبریٰ الامیریه. سنہ ۱۳۱۶ھ.

۶۹۔ التقریر والتحریر. علامه، محقق، محمد بن محمد بن امیر الحاج الحنفی (المتوفی سنہ ۸۷۹ھ) لبنان. بیروت. دارالکتب العلمیه. طبع اولیٰ. سنہ ۱۴۱۹ھ / سنہ ۱۹۹۹م. تحقیق: عبداللہ محمود محمد عمر.

۷۰۔ تقویم الادلّة. امام ابو زید عبیداللہ بن عمر دبوسی حنفی (المتوفی سنہ ۴۳۰ھ) کراچی. قدیمی کتب خانه. آرام باغ. سن ندارد.

۷۱۔ التلخیص الکبیر.

۷۲۔ التلقیح شرح التنقیح صدر الشریعه. امام نجم الدین درکانی. لبنان. بیروت. دارالکتب العلمیه ۱۴۲۱ھ / ۲۰۰۰م.
۷۳۔ التلویح علی التوضیح. سعد الدین مسعود بن عمر التفتازانی شافعی (متوفی ۷۹۲ھ) کراچی. نور محمد اصح المطابع ۱۴۰۰ھ.
۷۴۔ التلویح علی التوضیح. سعد الدین مسعود بن عمر التفتازانی شافعی (متوفی ۷۹۲ھ) مکتبه و مطبعه صبیح.
۷۵۔ تمهید الفصول فی الاصول. امام ابو بکر سرخسی. لاهور. دارالمعارف النعمانیه.
۷۶۔ التمهید فی اصول الفقه. محفوظ بن أحمد بن الحسن أبو الخطاب الکلوزانی الحنبلی (۴۳۲ھ. ۵۱۰ھ) مملکة العربیة السودیه. مکة المکرمة. جامعه أم القریٰ. مرکز البحث العلمی و احیاء التراث الاسلامی. سن ندارد. تحقیق: دکتور مفید محمد ابو عمشة.
۷۷۔ التمهید لا بن عبدالبر.
۷۸۔ التنقیح والتوضیح. صدر الشریعه عبیدالله بن مسعود حنفی (متوفی ۷۴۷ھ) کراچی. نور محمد اصح المطابع. ۱۴۰۰ھ.
۷۹۔ التوضیح والتلویح. صدر الشریعه عبید الله بن مسعود حنفی (متوفی ۷۴۷ھ) کراچی. نور محمد اصح المطابع. ۱۴۰۰ھ.
۸۰۔ التوضیح مع التلویح. صدر الشریعه عبیدالله بن مسعود حنفی (متوفی ۷۴۷ھ) و شارح: سعد الدین مسعود بن عمر التفتازانی شافعی (متوفی ۷۹۲ھ) کراچی. قدیمی کتب خانه. سن ندارد.
۸۱۔ تیسیر التحریر علی کتاب التحریر لابن همام. محمد امین المعروف بامیر بادشاه الحسینی الحنفی الخراسانی البخاری المکی (متوفی ۱۰۷۷ھ) مصر. مصطفیٰ البابی الحلبی ۱۳۵۰ھ.

(ج)

۸۲۔ الجامع الترمذی. ابو عیسیٰ محمد بن عیسیٰ بن سوره بن موسیٰ

(۲۰۹ھ. ۲۷۹ھ).
۸۳۔ الجامع لاحکام القرآن. ابو عبید اللہ محمد بن احمد الانصاری القرطبی. بیروت. دارالفکر ۱۴۰۷ھ / ۱۹۸۷م.
۸۴۔ الجامع لاحکام القرآن. ابو عبید اللہ محمد بن احمد الانصاری القرطبی. طبع مصر ۱۹۶۷م.
۸۵۔ جامع الاصول. ڈاکٹر احمد حسن. لاہور. مطبع مجتبائی. سن ندارد.
۸۶۔ جامع بیان العلم و فضلہ. حافظ ابو عمر یوسف بن عبدالبرقرطبی المالکی الدمام. دار ابن الجوزی ۱۴۱۴ھ / ۱۹۹۴م المحقق: ابو الأشبال الزھیری.
۸۷۔ جامع بیان العلم و فضلہ. امام حافظ ابو عمر یوسف بن عبداللہ بن محمد بن عبدالبر القرطبی المالکی (۳۶۸ھ. ۴۶۳ھ) بیروت. دارالکتب العلمیہ. طبعۃ الاولیٰ ۱۴۲۱ھ / ۲۰۰۰م.
۸۸۔ جمع الجوامع بشرح الجلال. شیخ حسن العطار. لبنان. بیروت. دارالکتب العلمیہ. سن ندارد.
۸۹۔ جمع الجوامع مع حاشیہ البنانی. قاضی القضاۃ تاج الدین عبدالوھاب بن علی بن عبدالکافی السبکی شافعی (۷۲۷ھ. ۷۷۱ھ) انڈیا. بمبئی. طبع اصح المطابع. سن ندارد.

(ح)

۹۰۔ حاشیۃ سعد علی ابن حاجب. علامہ سعد الدین مسعود بن عمر بن علی بن محمد الجرجانی التفتازانی (متوفی ۷۹۱ھ) مصر. بولاق. المطبعۃ الکبری الامیریہ.
۹۱۔ حاشیۃ الصاوی علی تفسیر جلالین علامہ شیخ احمد بن محمد الصاوی المصری الخلوتی المالکی (۱۱۷۵ھ. ۱۲۴۱ھ) بیروت. دارالکتب العلمیہ. طبع رابع. ۱۴۲۷ھ / ۲۰۰۶م.

۹۲۔ حاشية نسمات الأسحار على شرح افاضة الأنوار على متن اصول المنار لعلاؤالدين الحصكفى حنفى (متوفى ۱۰۸۸ھ). محمد امين بن عمر بن عابدين (۱۱۹۸ھ. ۱۲۵۲ھ) مصر. دارالكتب العربية الكبرىٰ. سن ندارد.

۹۳۔ حجة الله البالغه.شاه ولى الله دهلوى (۱۱۱۴ھ. ۱۱۷۶م) كراچى. شيخ غلام على سنز. سن ندارد.

۹۴۔ حجية خبرالآحارفى العقائد والأحكام. فرحانه بنت على شويتة. مملكة العربية السوديه مدينة المنوره. مجمع الملک الفهد لطباعة المصحف الشريف. سن ندارد.

۹۵۔ الحسامى مع شرح النظامى. امام حسام الدين محمد بن محمد بن عمر الاخيسكى حنفى (متوفى ۶۴۴ھ) پاكستان. اسلام آباد. ناشر: وفاقى وزارت تعليم ۱۴۰۷ھ / ۱۹۸۷م.

۹۶۔ حصول المامول مِن علم الاصول. نواب محمد صديق حسن خان بهادر. (۱۲۴۸ھ. ۱۳۰۷ھ) مصر. مطبعه مصطفىٰ محمد. ۱۳۵۷ھ / ۱۹۳۸م.

۹۷۔ الحسامى مع شرحه النامى. امام حسام الدين محمد بن محمد بن عمر الاخيسكى حنفى (متوفى ۶۴۴ھ) شارح: ابو محمد عبدالحق الحقانى. پاكستان. كراچى. قديمى كتب خانه. سن ندارد.

۹۸۔ حقيقية الفقه. مولانا حاجى حافظ محمد انوارالله انڈيا. حيدرآباد دكن. مطبع عثمان پريس ۱۳۳۳ھ. سلسلة اشاعة العلوم حيدرآباد دكن نمبر ۵۳. مجلس علمى لائبريرى كراچى.

(خ)

۹۹۔ خلاصة الأفكار شرح مختصر المنار. زين الدين قاسم بن قطلو بغا الحنفى (المتوفى ۸۷۹ھ) پاكستان. صادق آباد. الجامعة الاسلاميه. تحقيق: حافظ ثناء الله الزاهدى.

(د)

۱۰۰۔ دراسة التاریخیه للفقهه واصوله والاتجاهات التی ظهرت فیهما. مصطفیٰ سعید الخن. الشرکة المتحده للتوزیع. سن ندارد.

۱۰۱۔ الدرالمختار فی شرح تنویر الابصار. علاؤالدین محمد بن علی بن محمد الحصکفی حنفی (۱۰۲۵ھ / ۱۰۸۸ھ) کراچی. ایم ایم سعید کمپنی. سن ندارد.

(ر)

۱۰۲۔ ردالمختار. شیخ ابن عابدین شامی. کوئٹه. مکتبه رشیدیه.

۱۰۳۔رسالة فی اصول الفقه. ابو علی شهاب الحسن بن الحسن الحنبلی. مملکة العربیة السعودیة. مکة المکرمه. مکتبة المکیة. طبع اوّل ۱۴۱۳ھ / ۱۹۹۲م. تحقیق: ڈاکٹر موفق بن عبدالله بن عبدالقادر.

۱۰۴۔الرسالة. امام محمد بن ادریس شافعی (۱۵۰ھ ۲۰۴ھ) مصر. قاهره. مکتبه و مطبعه مصطفیٰ البابی الحلبی. سن ندارد. تحقیق: احمد محمد شاکر.

۱۰۵۔ الرسالة. امام محمد بن ادریس شافعی (۱۵۰ھ / ۲۰۴ھ) لبنان. بیروت. دارالفکر ۱۳۰۹ھ. تحقیق: احمد محمد شاکر.

۱۰۶۔ رسائلة الکبری (الفتاویٰ الکبریٰ) ابو العباس تقی الدین احمد بن عبدالحلیم (۵۹۰ ۔ ۶۷۲ھ) مصر. قاهره. مطبعة العاصمة. قدم له: حسنین محمد مخلوف.

۱۰۷۔ روح المعانی. علامه ابو الفضل شهاب الدین السید محمود الآلوسی البغدادی (متوفی ۱۲۷۰ھ) لبنان. بیروت. دارأحیاء التراث العربی. ۱۴۲۱ھ / ۲۰۰۰م الطبعة الاولیٰ. تحقیق: محمد احمد الأمد. عمر عبدالسلام السلامی.

۱۰۸۔ روضة الناظر و جنة المناظر فی اصول الفقه علی مذهب امام احمد بن حنبل. موفق الدین ابو محمد عبدالله بن احمد الشهیر بابن قدامه

المقدسی (۵۴۱. ۶۲۰ھ) مملکة العربية السعوديه. رياض. جامعه الامام محمد بن سعود. طبع ثانی ۱۳۹۹ھ. تحقیق: عبدالعزیز عبدالرحمن السعد.

(س)

۱۰۹۔ سبعة معلقة. تحقيق: دکتور محمد خير ابو الوفا. کراچی. قديمی کتب خانه. آرام باغ.

۱۱۰۔ سبل السلام. امام محمد بن اسماعيل الأمير اليمنی الصنعانی. مصر. مکتبة و مطبعة مصطفیٰ البابی الحلبی. طبعه ثانيه ۱۳۶۹ھ / ۱۹۵۰م.

۱۱۱۔ سنن ابن ماجه. حافظ ابو عبدالله محمد بن يزيد القزوينی ابن ماجه (۲۰۹. ۲۷۳ھ) طبعه عيسى الحلبی. سن ندارد.

۱۱۲۔ سنن ابی داؤد. ابو داؤد سلمان بن أشعث السجستانی (۲۰۲ھ. ۲۷۵ھ). لاهور. مطبع مجتبائی. ۱۴۰۵ھ)

۱۱۳۔ سنن الترمذی. "الجامع الصحيح" ابو عيسیٰ محمد بن عيسیٰ بن سورة. قاهره. الطبعة الاولیٰ. مصطفیٰ الحلبی. ۱۳۸۵ھ / ۱۹۶۵م.

۱۱۴۔ سنن الدارقطنی. ابو الحسن علی بن عمر دارقطنی دهلی. المطبع الفاروقی. ۱۳۴۹ھ.

۱۱۵۔ سنن الدارمی. ابو محمد عبدالله بن عبدالرحمن الدارمی مصر. القاهره. دارالمحاسن للطباعة. سن ندارد.

۱۱۶۔ السنن الکبریٰ المعروف سنن البيهقی. ابو بکر احمد بن الحسين بن علی البيهقی. بيروت. طبع دارالفکر. سن ندارد.

۱۱۷۔ سنن النسائی. ابو عبدالرحمن احمد بن شعيب بن علی بن بحر النسائی (۲۱۵ھ. ۳۰۳ھ) کراچی. نور محمد کارخانه کتب. سن ندارد.

۱۱۸۔ السنة النبويه المصدر الثانی لتشريع الاسلامی. نور بنت حسن قاروت.

مملكة العربية السعوديه. مدينة المنوره. ناشر: مجمع الملك الفهد لطباعة المحصف.

(ش)

۱۱۹۔ شرح البدخشي. محمد بن حسن البدخشي. لبنان. بيروت. دارالكتب العلميه. طبع اولیٰ ۱۴۰۵ھ / ۱۹۸۴م.

۱۲۰۔ شرح تسهيل الطرقات. امام محمد بن علوی المالکی مملكة العربية السعودية. وزارت نشر و اشاعت. ۱۴۱۱ھ.

۱۲۱۔ شرح التلويح على التوضيح. علامه سعد الدين مسعود بن عمر التفتازانی شافعی (متوفی ۷۹۲ھ) لبنان. بیروت. طبع اولی. ۱۴۱۶ھ / ۱۹۹۶م.

۱۲۲۔ شرح الجلال على جمع الجوامع. شمس الدين محمد بن احمد المحلی (۷۹۱ھ. ۸۶۴ھ) بمبئی. مطبعه اصح المطابع. سن ندارد.

۱۲۳۔شرح خطاب عمر. (کتاب موجود ھے مگر اس کا سرورق اور حواله و نام مؤلف وغیره موجود نهیں ھے)

۱۲۴۔ شرح الزرقانی علی المواريث. علامه عبدالباقی زرقانی (متوفی ۱۱۲۲ھ) لبنان. بیروت. دارالمعرفة، طبع ثانی ۱۳۹۳ھ.

۱۲۵۔ شرح الزرقانی علی المذاهب. علامه عبدالباقی زرقانی (متوفی ۱۱۲۲ھ) لبنان. بیروت. دارالمعرفه. طبع ثانی. ۱۳۹۳ھ.

۱۲۶۔ شرح سنن ابن ماجه. شيخ محمد بن عبدالله العلوى الهندى. انڈیا. لكهنو. مطبع اصح المطابع.

۱۲۷۔ شرح العضد على مختصر ابن الحاجب. عضدالدين عبدالرحمن بن احمد الايجی شافعی (۷۰۸ھ.۷۵۶ھ) مصر. بولاق. مطبعة الكبرى الأميريه ۱۳۱۶ھ.

۱۲۸۔ شرح فقه الاکبر. ملا علی قاری حنفی (متوفی ۱۰۱۴ھ) کراچی. قدیمی کتب خانه. سن ندارد.

۱۲۹۔ شرح المعتمد. ڈاکٹر محمد الحبش شام. دمشق. دارندوۃ العلماء. ۲۰۰۸م.

۱۳۰۔ شرح المنار الانوار. عزالدین عبداللطیف ابن عبدالعزیز بن الملک (متوفی ۸۰۱ھ) بیروت. دارالکتب العلمیه.

۱۳۱۔ شرح نخبة الفکر. ملا علی قاری. کراچی. قدیمی کتب خانه.

۱۳۲۔شرح نظامی علی الحسامی. نظام الدین کسیرانوی. طبع علی نفقة وزارۃ التعلیم الفید راسیه با سلام آباد. ۱۴۰۷ھ / ۱۹۸۷م.

۱۳۳۔شرح النووی علی مسلم. امام یحیٰ بن شرف نووی شافعی (متوفی ۶۷۶ھ) کراچی. نور محمد اصح المطابع طبع ثانی ۱۳۶۵ھ.

(ص)

۱۳۴۔صحیح ابن حبان. ابن حبان. المدینة المنورہ. المکتبة السلفیه ۱۳۹۰ھ / ۱۹۷۰م.

۱۳۵۔صحیح البخاری. ابو عبدالله محمد بن اسماعیل بن ابراهیم بن المغیرہ البخاری (۱۹۴ھ۔ ۲۵۶ھ) لبنان. بیروت. دارالکتب العلمیه. طبع اولیٰ. ۱۴۱۹ھ / ۱۹۹۸م.

۱۳۶۔صحیح مسلم. امام ابو الحسین مسلم بن الحجاج القشیری. النیسابوری (۲۰۶ھ۔ ۲۶۱ھ) بیروت. دارا احیاء الکتب العربیه عیسیٰ البابی الحلبی. و. دارالکتب العلمیه.

(ض)

۱۳۷۔ضحی الاسلام. احمد امین. مصر. قاهرہ. مطبعة لجنة التالیف والترجمه والنشر. طبع ثانی. ۱۳۵۷ھ / ۱۹۳۸م.

(ط)

۱۳۸۔ المعجم الکبیر. حافظ ابو القاسم سلیمان احمد الطبرانی (۲۶۰ھ. ۳۶۰ھ) الجمهوریه العراقیه وزارة الاوقاف والشوؤن الدینیه. مطبعة الزهرا الحدیثه. احیاء التراث الاسلامی. طبعه ثانی. تحقیق: حمدی عبدالمجید السلفی.
۱۳۹۔ الطبقات الکبریٰ لابن سعد. محمد ابن سعد (۱۶۸ھ. ۲۳۰ھ) لبنان. بیروت. دار صادر. ۱۳۸۸ھ.
۱۴۰۔ طلبة الطلبة فی اصطلاحات الفقهاء. شیخ نجم الدین بن حفص النسفی (۴۶۱ھ. ۵۳۷ھ) لبنان. بیروت. دارالقلم طبع اولیٰ ۱۴۰۶ھ / ۱۹۸۶م. تحقیق: شیخ خلیل المیس.

(ظ)

۱۴۱۔ ظفر الامانی. شیخ عبدالحیٔ لکهنوی هندی (المتوفی ۱۳۰۴ھ) شام. حلب. ناشر: مکتبة المطبوعات الاسلامیه. طبع ثالثه. بیروت. ۱۴۱۶ھ.

(ع)

۱۴۲۔ علم اصول الفقه. عبدالوهاب خلاف (۱۳۰۵ھ. ۱۳۷۵ھ) طبع. مصر ۱۹۷۰م.
۱۴۳۔ علم اصول الفقه. عبدالوهاب خلاف (۱۳۰۵ھ. ۱۳۷۵ھ). کویت. دارالقلم. طبع عشرون ۱۳۶۱ھ.
۱۴۴۔ عون المعبود حاشیه علی سنن ابی داؤد. ابو الطیب محمد شمس الحق عظیم آبادی. بیروت. دارالکتاب العربی.
۱۴۵۔ عیون الاخبار. عبدالله بن مسلم بن قتیبه الدینوری (۲۰۶ھ. ۲۷۶ھ) (۸۲۸م. ۸۹۹م). بیروت. دارالکتب العلمیه. تحقیق: دکتور یوسف طویل. دکتور مفید قمیحه.

(غ)

۱۴۶۔غاية الوصول شرح لب الاصول. شيخ الاسلام أبو يحیٰ زين الدين حافظ قاضی القضاة زكريا بن محمد بن احمد زكريا الانصاری ظاهری شافعی (۸۲۶ھ۔ ۹۲۶ھ) مصر. مكتبه و مطبعة مصطفى البابی الحلبی. الطبعة الأخيره. سنہ۱۳۶۰ھ / سنہ۱۹۴۱م.

(ف)

۱۴۷۔فتح الباری فی شرح صحيح البخاری. امام حافظ أحمد بن علی بن حجر العسقلانی (۷۷۳ھ۔ ۸۵۲ھ) لبنان. بيروت. دارالكتب العلميه. الطبعية الثانية. سنہ۱۴۲۶ھ / سنہ۲۰۰۵م.

۱۴۸۔ الفتح المبين فی طبقات الأصوليين. علامه مصطفیٰ المراغی. لبنان. بيروت. ناشر: محمد امين دميح. طبع ثانی سنہ۱۳۹۴ھ / سنہ۱۹۷۴م.

۱۴۹۔ الفصول فی الاصول. ابو بكر احمد بن علی الرازی الجصاص الحنفی (متوفی سنہ۳۷۰ھ) كويت. وزارة الاوقاف الكيتيه. طبع ثانی سنہ۲۰۱۰م نومبر.

۱۵۰۔ الفصول فی الاصول. ابو بكر احمد بن علی الرازی الجصاص الحنفی (متوفی سنہ۳۷۰ھ) لاهور. المكتبة العلمية سنہ۱۹۸۱ء، تحقيق: سعيد الله قاضی.

۱۵۱۔ الفقه الاسلامی والمشروع القانون المدنی. شيخ الجامعه اسماعيلی محمد شفيق العانی. جمهوريه مالی. مطبعة لجنة البيان العربی. ۲۷. سنہ۱۹۶۵م.

۱۵۲۔فقه اللغة وسر العربية. أبو منصور عبدالملک بن محمد بن اسماعيل الثعابی (متوفی ۴۲۹ھ) كراچی. قديمی كتب خانه. آرام باغ. تحقيق: عبدالرزاق المهدی.

۱۵۳۔ فتاوی هنديه. علامه شيخ نظام و جماعة من العلماء الهند پشاور. كتب خانه نورانی.

۱۵۴۔ الفتاویٰ الهنديه المعروف بالفتاویٰ عالمگير. العلامة الهمام مولانا الشيخ نظام و جماعة من العلماء الهند. لبنان. بيروت. دارالكتب العلميه

۱۴۲۱ھ / ۲۰۰۰م ضبط و صححه! عبداللطیف حسن عبدالرحمٰن.
۱۵۵۔فتاویٰ ابن تیمیه. مکتبه ابن تیمیه لاحیاء کتب التراث الاسلامی طبع ثانی ۱۴۰۰ھ.
۱۵۶۔الفقه الاسلامی فی ثوبه الجدید. مصطفیٰ احمد الزرقاء. شام. دمشق. مطبعة الانتشار ۱۳۸۴ھ / ۱۹۶۵م.
۱۵۷۔ الفکر السامی فی تاریخ الفقه الاسلامی. محمد بن الحسن الحجوی الثعابی الفاسی (۱۲۹۱ھ. ۱۳۷۶ھ) لبنان. بیروت. درالکتب العلمیه ۱۴۱۶ھ / ۱۹۹۵م. تحقیق: ایمن صالح شعبان.
۱۵۸۔فواتح الرجموت بشر مسلم الثبوت. عبدالعلی محمد بن نظام الدین الانصاری الهندی (متوفی ۱۲۲۵ھ) هند. لکهنؤ. مطبعه نول کشول. ۱۲۹۵ھ / ۱۸۷۸م. تصحیح محمد امان الحق.
۱۵۹۔ فیض القدیر شرح الجامع الصغیر. محمد عبدالرؤف بن علی المناوی. بیروت. درالکتب العلمیه. طبع اولیٰ ۱۴۱۵ھ.

(ق)

۱۶۰۔ قاموس الیاس العصری. الیاس انطون الیاس. بیروت. درالجیل ۱۹۷۲م.
۱۶۱۔ قاموس الجیب. الیاس انطون الیاس. لبنان. بیروت. دارالجیل ۱۹۷۸م.
۱۶۲۔ القاموس الجدید. مولانا وحید الزماں قاسمی. کیرانوی. لاهور. ۱۹۰ انار کلی. اداره اسلامیات. طبع اوّل. ۱۴۱۰ھ / ۱۹۹۰م.
۱۶۳۔ القاموس المحیط. مجد الدین الفیروز آبادی. لبنان. بیروت. دار أحیا التراث العربی. ۱۴۱۲ھ / ۱۹۹۱م.
۱۶۴۔القرآن الکریم. (منزل من الله).
۱۶۵۔ القطعیة من الادلة الاربعة. محمد دمبی دکوری مملکة السعودیه العربیة. المدینة المنوره. جامعه اسلامیه عمارة البحث العلمی. طبع اولیٰ ۱۴۲۰ھ.

۱۶۶۔ قمرالاقمار علی شرح نورالانوار. مولانا محمد عبدالحلیم. کراچی. قدیمی کتب خانه. سن ندارد.

۱۶۷۔قواطع الادلّة. امام ابو مظفر منصور السمعانی. لبنان. بیروت. دارالکتب العلمیه. سنہ۱۴۱۸ھ / سنہ۱۹۹۷م.

۱۶۸۔القواعد الفقهیه. علی احمد الندوی. شام. دمشق. دارالقلم. طبعه اولیٰ سنہ۱۴۰۶ھ / سنہ۱۹۸۶م. قدم لَها: علامه مصطفیٰ الزرقاء.

۱۶۹۔ القیاس بین مؤیدیه و معارضیه. عمر سلیمان الأشقر الکویت. الدارالسلفیة. طبع اولیٰ سنہ۱۳۹۹ھ / سنہ۱۹۷۹م.

۱۷۰۔القیاس فی الشرع الاسلامی. شیخ الاسلام تقی الدین احمد بن تیمیه حنبلی (۶۶۱ھ. ۷۲۸ھ) و تلمیذه شمس الدین محمد بن ابوبکر بن قیم الجوزیه حنبلی (۶۹۱ھ. ۷۵۱ھ) مصر. قاهره. المطبعه السلفیه طبع ثالث. سنہ۱۳۸۵ھ.

(ک)

۱۷۱۔ کتاب الاصل المعروف بالمبسوط. امام حافظ مجتهد ابو عبدالله محمد بن الحسن الشیبانی (۱۳۲ھ. ۱۸۹ھ) ادارة القرآن والعلوم الاسلامیه. کراچی. سنہ۱۳۰۵ھ. تعلیق: ابو الوفا الافغانی.

۱۷۲۔کتاب الام. امام ابو عبدالله محمد بن ادریس شافعی (۱۵۰ھ.۲۰۴ھ) لبنان. بیروت. دارالفکر سنہ۱۴۱۰ھ / سنہ۱۹۹۰م.

۱۷۳۔کتاب التعریفات. ابو الحسن السید الشریف علی بن محمد بن علی الحسینی الجرجانی الحنفی. لبنان. بیروت. دارالکتب العلمیه ۱۴۲۱ھ / سنہ۲۰۰۰م.

۱۷۴۔ کتاب الفهرست. ابن الندیم محمد بن یعقوب شیعی (متوفی سنہ۳۸۰ھ) لبنان. بیروت. درالکتب العلمیه. سن ندارد.

۱۷۵۔ کتاب المبسوط. ابوبکر شمس الدین محمد بن ابی سهل السرخسی.

لبنان. بیروت. دارالفکر. طبع اولیٰ ۱۴۲۱ھ / ۲۰۰۰ء.
۱۷۶۔ کتاب مختصر المنتھی الاصولی. جمال الدین ابو عمر و عثمان بن عمر ابی بکر ابن حاجب مالکی (متوفی ۶۴۶ھ) مصر. قاھرہ. مکتبہ کردستان العلمیہ ۱۳۲۶ھ.
۱۷۷۔ کتاب مناقب الامام شافعی. ابو عبداللہ محمد بن عمر الرازی شافعی (۵۴۴.۶۰۶ھ) مصر. مکتبۃ العلامیہ. سن ندارد.
۱۷۸۔ کشف الاسرار علی اصول فخر الاسلام بزدوی. امام علاؤالدین عبدالعزیز بن احمد البخاری (متوفی ۷۳۰ھ) کراچی. الصدف پبلشرز. سن ندارد.
۱۷۹۔ کشف الاسرار عن اصول فخر الاسلام البزدوی. امام علاؤالدین عبدالعزیز بن احمد البخاری (متوفی ۷۳۰ھ) لبنان. بیروت. دارالکتب العلمیہ. الطبعۃ الاولیٰ ۱۴۱۸ھ / ۱۹۹۷ء. تحقیق: عبداللہ محمود محمد عمر.
۱۸۰۔ کشف الاسرار عن اصول فخرالاسلام البزدوی. امام علاؤ الدین عبدالعزیز بن احمد البخاری (متوفی ۷۳۰ھ) مصر. قاھرہ. دارالکتاب الاسلامی. سن ندارد.
۱۸۱۔ کشف الاسرار شرح المصنف علی المنار. الشیخ الامام ابوالبرکات عبداللہ بن احمد المعروف حافظ الدین النسفی (متوفی ۷۱۰ھ) مصر. بولاق. مطبعۃ الکبریٰ الامیریہ. طبع اولیٰ ۱۳۱۶ھ.
۱۸۲۔ کشف الاسرار. امام علاؤالدین عبدالعزیز بن احمد البخاری (متوفی ۷۳۰ھ) کراچی. قدیمی کتب خانہ.
۱۸۳۔ کشف الظنون عن أسافی الکتب والفنون. مصطفیٰ عبداللہ. مصر. طبع دارالطاعہ المصریہ.

۱۸۴۔ الکفایه فی علم الروایة. حافظ ابو بکر احمد بن علی الخطیب البغدادی (۳۹۲ھ. ۴۶۳ھ) مصر. القاهره. المکتبة الحدیثیة.

۱۸۵۔ کنز الدقائق. ابوالبرکات عبدالله بن احمد بن حسن المعروف حافظ الدین النسفی (متوفی سنہ ۷۱۰ھ) پاکستان. کراچی. ادارة القرآن. طبع اولیٰ سنہ ۱۴۲۴ھ / سنہ ۲۰۰۴م.

۱۸۶۔ کنز الوصول الی معرفة الاصول. فخر الاسلام ابو الحسن علی بن محمد بن الحسین عبدالکریم بن موسیٰ بن عیسیٰ بن مجاهد البزدوی الحنفی (۴۰۰ھ. ۴۸۶ھ) کراچی. آرام باغ. نور محمد کتب خانه. سن ندارد.

۱۸۷۔ کوثر النبی مع مناظرة الجلی فی علوم الجمیع. علامه عبدالعزیز پرهاروی. ملتان. چوک فواره. مکتبه قاسمیه. سن ندارد.

(ل)

۱۸۸۔ لسان العرب. ابوالفضل جمال الدین محمد بن مکرم ابن منظور الافریقی المصری (متوفی ۷۱۱ھ) سعودی عرب ریاض. درالاخیار. طبع جدیده سنہ ۱۴۲۷ھ / سنہ ۲۰۰۶م.

۱۸۹۔ اللمع فی اصول الفقه. ابو اسحٰق ابراهیم بن علی الشیرازی (۳۹۳ھ. ۴۷۶ھ) لبنان. بیروت. دارالکتب العلمیه. طبع اول سنہ ۱۴۰۵ھ / سنہ ۱۹۸۵م.

(م)

۱۹۰۔ مالک حیاته و عصره آراؤه وفقهه. محمد ابو زهره قاهره. مکتبة الانجلو المصریه. طبع ثانی. سن ندارد.

۱۹۱۔ مباحث العلة فی القیاس عند الاصولیین. عبدالحکیم عبدالرحمن أسعد السعدی الهیتی العراقی. لبنان. بیروت. دارالبشائر الاسلامیة. سنہ ۱۴۰۶ھ / سنہ ۱۹۸۶م.

۱۹۲۔ مجلة الاحکام العدلية. لجنة مکونة من عرة علماء و فقهاء فی الخلافة العثمانيه نور محمد کارخانه تجارت کتب. آرام باغ. کراچی.

۱۹۳۔المحصول فی علم الاصول. امام فخرالدین رازی شافعی (۵۴۴ھ۔ ۶۰۶ھ) لبنان. بیروت. دارالکتب العلمیه ۱۴۰۸ھ / ۱۹۸۸ء۔

۱۹۴۔المحصول فی اصول الفقه. قاضی ابو بکر بن عربی المعافری المالکی ( ) اردن. دارالبیارق. طبع اول ۱۴۳۰ھ / ۱۹۹۹ء۔

۱۹۵۔ المحصول فی علم الاصول. محمد بن عمر بن الحسین الرازی. سعودی عرب. ریاض. جامعه امام محمد بن سعود الاسلامیه. طبع اول ۱۴۰۰ھ. تحقیق: طٰهٰ جابر فیاض العلوانی.

۱۹۶۔ المختصر فی اصول الفقه علی مذهب الحنبل. علی بن محمد بن علی البعلی المعروف بابن اللحام سعودی عرب مکة المکرمة. جامعه الملک عبدالعزیز ۱۴۰۰ھ / ۱۹۸۰ء۔

۱۹۷۔مختصر التحریر فی اصول الفقه. علامه تقی الدین محمد بن احمد بن عبدالعزیز بن علی الفترجی المصری الحنبلی المعروف بابن النجار (متوفی ۹۷۲ھ) سعودی عرب. ریاض. دارالزاحم. تحقیق: ڈاکٹر محمد مصطفیٰ محمد رمضان.

۱۹۸۔ مختصر جامع بیان العلم وفضله. امام ابو عمر یوسف بن عبدالبر النمری القرطبی الأندلسی. اختصره: الشیخ احمد بن عمر المحمصانی البیرونی. حققه: حسن اسماعیل مروه. مکتبة التجاریه. مصطفیٰ احمد الباز. طبع اولیٰ ۱۴۱۳ھ.

۱۹۹۔ المدخل الیٰ مذهب الامام احمد بن حنبل. علامه شیخ عبدالقادر بن بدران الدمشقی. لبنان. بیروت. مؤسسة الرسالة. طبع ثانی ۱۴۰۱ھ / ۱۹۸۱ء. تحقیق: ڈاکٹر عبدالله بن عبدالحسن الترکی.

۲۰۰۔ المدخل الدراسة فی الفقه الاسلامی. ڈاکٹر محمد یوسف موسیٰ. مصر. دارالکتاب العربی. طبع اوّل ۱۳۷۴ھ / ۱۹۵۴م.

۲۰۱۔ المدخل الفقهی العام. مصطفیٰ احمد الزرقاء. شام. دمشق. ۱۹۶۸م.

۲۰۲۔ المدخل الیٰ علم اصول الفقه. محمد معروف الدوالیبی. بیروت. مطابع دارالعلم للملایین. طبع خامس. ۱۳۸۵ھ / ۱۹۶۵م.

۲۰۳۔ مدارک التنزیل و حقائق التاویل. امام ابو البرکات عبدالله بن احمد بن محمود نسفی الماوردی (المتوفی ۷۱۰ھ) مصر. دارالعروبة الکبریٰ. ومکتبه دارالکتب العلمیه. ۲۰۰۱م.

۲۰۴۔ مذکره فی اصول الفقه. محمد الامین بن محمد المختار الشنقیتی (متوفی ۱۳۹۳ھ) سعودی عرب. المدینة المنوره و مکتبة العلوم والحکم. طبع خامس ۱۴۲۲ھ/ ۲۰۰۱م.

۲۰۵۔ مرقات شرح مشکوٰة. ملا علی قاری حنفی (متوفی ۱۰۱۴ھ) ملتان. مکتبه امدادیه. ۱۳۹۲ھ.

۲۰۶۔ المستصفی. ابو حامد محمد بن محمد الغزالی شافعی (۴۵۰ھ۔۵۰۵ھ) کراچی. ادارة القرآن ۱۴۰۷ھ / ۱۹۸۷م.

۲۰۷۔ المستصفی من علم الاصول. حجة الاسلام امام ابو حامد محمد بن محمد الغزالی شافعی (۴۵۰ھ۔۵۰۵ھ) مصر. مطبع مصطفیٰ محمد. طبع اوّل. ۱۳۵۶ھ / ۱۹۳۷م.

۲۰۸۔ المسند امام احمد بن حنبل (۱۶۴ھ۔۲۴۳ھ) بیروت. دارالفکر. طبع ثانی ۱۴۱۴ھ/ ۱۹۹۴م. تحقیق: صدقی محمد جمیل العطار.

۲۰۹۔ المسند امام احمد بن حنبل (۱۶۴ھ. ۲۴۳ھ) بیروت. مکتب اسلامی ۱۳۹۸ھ.

۲۱۰۔ مسند بنی هاشم (مسند احمد کی پهلی جلد حدیث ۱۶۷۱. ۱۷۴۰) احمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد. دار احیاء التراث العربی

سنہ ۱۴۱۴ھ / ۱۹۹۳ء.

۲۱۱۔ المسائل الاصولية من كتاب الروايتين والوجهين. قاضی ابویعلیٰ حنبلی. سعودی عرب. ریاض. مکتبة المعارف. طبع اولیٰ سنہ ۱۴۰۵ھ / ۱۹۸۵م. تحقیق: عبدالکریم محمد الاجسم.

۲۱۲۔ مسلم الثبوت. قاضی شیخ محب الله بن عبدالشکور البهاری الحنفی (متوفی سنہ ۱۱۱۹ھ) مصر. بولاق المطبعة الامیریه طبع اولیٰ سنہ ۱۳۲۲ھ.

۲۱۳۔ المسوّده فی اصول الفقه.

i. مجد الدین ابوالبرکات عبدالسلام بن عبدالله الخضری الحنبلی (۵۹۰ھ. ۶۵۲ھ).

ii. وشهاب الدین ابو المحاسن عبدالحلیم بن عبدالسلام حنبلی (۶۲۷ھ. ۶۸۲ھ)

iii. وشیخ الاسلام تقی الدین ابو العباس احمد بن حلیم (متوفی سنہ ۷۵۱ھ) لبنان. بیروت. دارالکتاب العربی. سن ندارد. جمع و تبییض شهاب الدین ابوالعباس احمد بن محمد بن احمد بن عبدالغنی الحنبلی الحرانی الدمشقی (متوفی سنہ ۷۴۵ھ).

۲۱۴۔ مشکوٰة المصابیح: ابو عبدالله محمد بن عبدالله (متوفی سنہ ۷۳۷ھ) کراچی. قدیمی کتب خانه سنہ ۱۳۶۸ھ.

۲۱۵۔ مصادر التشریع الاسلامی فیما لانص فیه. عبدالوهاب خلاف. مصر. دارالکتاب العربی.

۲۱۶۔ المصنف. ابو بکر عبدالله بن محمد بن ابو شیبه العبسی (متوفی ۲۳۵ھ) کراچی. ادارة القرآن سنہ ۱۴۰۲ھ.

۲۱۷۔ المصنف. حافظ ابو بکر عبدالرزاق بن همام الصنعانی (متوفی سنہ ۲۱۱ھ) قاهره. دارالکتب السلفیه سنہ ۱۴۰۹ھ.

۲۱۸۔ المعتمد فی اصول الفقه. ابو الحسین محمد بن علی بن الطیب البصری

المعتزلی متوفی ۴۳۶ھ بمطابق ۱۰۴۴ء۔بیروت. دارالکتب العلمیہ ۱۴۰۴ھ / ۱۹۸۴ء.

۲۱۹۔ المعجم الوسیط. ابراهیم مصطفیٰ، احمد حسن الزیات عبدالقادر حامد، محمد علی نجار (عرب امارات). ابو ظهبی. مطبع مجموع اللغة العربیه.

۲۲۰۔ معرفت علوم الحدیث. ابو عبدالله محمد بن عبدالله الحافظ الحاکم النیسیا پوری. دار ابن حزم. ۱۴۲۴ھ / ۲۰۰۳ء. تحقیق: احمد بن فارس السلوم.

۲۲۱۔ المغنی فی اصول الفقه. امام ابو محمد جلال الدین عمر بن محمد بن عمر الخبازی (۶۲۹ھ. ۶۹۱ھ) سعودی عرب. مکة المکرمة. مرکز البحث العلمی واحیاء التراث الاسلامی. طبع اوّل ۱۴۰۳ھ. تحقیق: د. محمد مظهر بقاء.

۲۲۲۔مفتاح الجنة فی احتجاج السنة. علامه حافظ جلال الدین عبدالرحمن السیوطی. المدینة المنوره. جامعة الاسلامیه.

۲۲۳۔ المفردات فی غرائب القرآن. امام راغب اصفهانی. کراچی. نور محمد کتب خانه. آرام باغ.

۲۲۴۔ مقدمه ابن خلدون. عبدالرحمن بن محمد بن خلدون مالکی (۷۳۲ھ. ۸۰۸ھ) لبنان. بیروت. مؤسسة الکتب الثقافیه. طبع چهارم ۱۴۲۶ھ / ۲۰۰۵ء.

۲۲۵۔مقدمه ابن خلدون. عبدالرحمن بن محمد بن خلدون مالکی (۷۳۲ھ. ۸۰۸ھ) عراق. بغداد. مکتبة المثنی. سن ندارد.

۲۲۶۔مقدمه اصول السرخسی. ابولاوفا الأفغانی. پاکستان. لاهور. دارالمعارف النعمانیه ۱۴۰۱ھ / ۱۹۸۱ء.

۲۲۷۔الملل والنحل. محمد بن عبدالکریم شهرستانی. بیروت. دارالمعرفه.

۲۲۸۔مناظرات فی اصول الشریعة الاسلامیة بین ابن حزم والباجی. دکتور عبدالمجید ترکی. لبنان. بیروت. دارالغرب الاسلامی. ترجمه و تحقیق: دکتور عبدالصبور شاهین.

۲۲۹۔مناقب الامام أبی حنیفه. للامامین، امام موفق بن احمد مکی (متوفی سنہ ۵۶۸ھ) و حافظ الدین محمد بن محمد بن محمد بن شهاب المعروف با بن البزار الکرودی الحنفی (متوفی سنہ ۸۲۷ھ) کوئٹه. مکتبه اسلامیه سنہ ۱۴۰۷ھ.

۲۳۰۔المنخول فی تعلیقات الاصول. حجة الاسلام ابو حامد امام محمد بن محمد بن محمد الغزالی (۴۵۰ھ. ۵۰۵ھ) شام. دمشق. دارالفکر سنہ ۱۴۰۰ھ. تحقیق: د. محمد حسن هیتو.

۲۳۱۔منشورات الشریف الرضی. ایران. قم سنہ ۱۳۶۹ھ / سنہ ۱۹۴۹م.

۲۳۲۔منهاج الاصول. قاضی القضاة عبدالله بن عمر البیضاوی. بیروت. مؤسسة الرسالة طبع اولیٰ. تخریج احادیث: حافظ زین الدین العراقی.

۲۳۳۔الموافقات فی اصول الشریعه. ابو اسحٰق ابراهیم بن موسیٰ بن محمد اللنحمی الغرناطی شاطبی مالکی (متوفی سنہ ۷۹۰ھ) لبنان. بیروت. دارالمعرفه. سن ندارد. تحقیق: عبدالله دراز.

۲۳۴۔الموسوعة الحره. ناشر: السید البدوی.

۲۳۵۔ المؤطا. ابو عبدالله مالک بن انس بن مالک بن انس ابی عامر (۹۳ھ. ۱۷۹ھ) کراچی. دارالاشاعت. سن ندارد.

(ن)

۲۳۶۔ نور الانوار مع حاشیه قمر الاقمار. حافظ شیخ ملا احمد جیون حنفی (۱۰۴۷ھ. ۱۱۳۰ھ) کراچی. ایچ.ایم سعید کمپنی. سن ندارد.

۲۳۷۔ نورالانوار. حافظ، علامه، شیخ احمد بن ابو سعید بن عبیدالله

المعروف ملا جیون حنفی صدیقی (۱۰۴۷ھ۔ ۱۱۳۰ھ) انڈیا. لکھنؤ. طبع مصطفائی. ۱۲۸۸ھ.
۲۳۸۔ نهاية السول فی شرح منهاج الوصول فی علم الاصول امام جمال الدين عبدالرحيم الاسنوی (متوفی ۷۷۲ھ) لبنان. بیروت. دارالکتب العلمیه. ۱۴۲۰ھ / ۱۹۹۹م. تحقیق: عبدالقادر محمد علی.
۲۳۹۔ نهاية السول. امام جمال الدين عبدالرحيم الاسنوی (متوفی ۷۷۲ھ) لبنان. بیروت. دارالکتب العلمیه ۱۴۰۵ھ. ۱۹۸۴م.

(و)

۲۴۰۔ الواضح فی اصول الفقه للمبتدئين. محمد سليمان الأشقر. الكويت. الدارالسلفيه. طبع اولیٰ ۱۹۷۲م.
۲۴۱۔ الوجيز فی اصول الفقه. ڈاکٹر عوض احمد ادريس. لبنان. بیروت. دارو مکتبة الهلال. طبع ثانی ۱۹۹۲م.
۲۴۲۔ الوجيز فی اصول الفقه. ڈاکٹر عبدالكريم زيدان. لبنان. بیروت. مؤسسة الرسالة طبع اولیٰ ۱۴۲۵ھ / ۲۰۰۴م. وطبع ۱۹۸۷م.
۲۴۳۔ الوجيز فی اصول الفقه. الدكتور عبدالكريم زيدان. لاهور. فاران اکیڈمی. سن ندارد.
۲۴۴۔ الورقات: امام الحرمين عبدالملک بن عبدالله بن یوسف بن عبدالله بن یوسف بن محمد ابن حیویه الجوینی شافعی. (۴۱۹ھ۔ ۴۷۸ھ) مصر. مکتبه مصطفى البابی الحلبی. طبع ثانی ۱۳۷۴ھ. ۱۹۵۵م.
۲۴۵۔الورقات: ابو المعالی عبدالملک بن عبدالله بن یوسف الجوینی (۴۱۹ھ۔ ۴۷۸ھ) سلسلة العليم النافع. مکتبة اصول الفقه. مدينة المنوره. تحقیق: ڈاکٹر عبداللطیف محمد العبد.

۲۴۶۔ وفیات الأعیان و أبناء الزمان. قاضی احمد ابن خلکان (متوفی ۶۸۱ھ)
مصر. مکتبة المیمنیة احمد البابی الحلبی ۱۳۱۰ھ.

(۵)

۲۴۷۔ الهدایة الاولین. ابو الحسن برهان الدین علی بن ابی بکر الفرغانی
المرغینانی (۵۱۱ھ. ۵۸۳ھ) لاهور. مکتبة مدینه. اردو بازار. سن ندارد.
۲۴۸۔الهیثمی مجمع الزوائد. حافظ نو الدین. بیروت. دارالکتب العلمیه.

۲۔ کتابیات

کتابیات

۱۔ التعلیق الفسیح فی حل التوضیح والتلویح۔ ابوعبید منظور احمد نعمانی۔ کوئٹہ۔ مکتبہ رشیدیہ سن ندارد۔

۲۔ اجتہاد۔ مولانا محمد تقی امینی۔ کراچی۔ آرام باغ۔ قدیمی کتب خانہ۔ سن ندارد۔

۳۔ اجمل الحواشی علی اصول الشاشی۔ حضرت مولانا جمیل احمد صاحب سکروڈہ۔ کراچی۔ گلشن اقبال۔ کتب خانہ مظہری۔ طباعت پہلی بار ۱۴۲۰ھ / ۱۹۹۹ء۔

۴۔ احیاء العلوم۔ حجۃ الاسلام امام حامد غزالی (متوفی ۵۰۵ھ) (مترجم) مولانا محمد احسن نانوتوی۔ لاہور۔ مکتبہ رحمانیہ۔ سن ندارد۔

۵۔ آسان اصول فقہ۔ محمد محی الدین۔ پاکستان۔ ملتان۔ مکتبہ حقانیہ۔

۶۔ اسلامی قانون کے ماخذ۔ شہزاد اقبال شام۔ اسلام آباد۔ بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی۔ شریعہ اکیڈمی۔ طبع اول ۱۴۱۳ھ / ۱۹۹۳ء۔

۷۔ اسلامی نظریہ ضرورت۔ عبدالمالک عرفانی۔ اسلام آباد۔ بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی۔ شریعہ اکیڈمی۔ سن ندارد۔

۸۔ تاریخ فقہ اسلامی۔ شیخ محمد الخضری بک۔ اردو ترجمہ: مولانا حبیب احمد ہاشمی۔ کراچی۔ دارالاشاعت۔ کراچی۔

۹۔ خطبات اقبال (تسہیل وتفہیم) ڈاکٹر جاوید اقبال۔ لاہور۔ اقبال اکیڈمی ۲۰۰۸ء۔

۱۰۔ خطبات بہاولپور۔ ڈاکٹر محمد حمید اللہ۔ اسلام آباد۔ تحقیقات اسلامی طبع ثالث ۱۹۹۰ء۔

۱۱۔ الذنب فی القرآن۔ مفتی سید شاہ حسین گردیزی کراچی۔ مکتبہ تہامہ۔ گلستان جوہر۔ ۱۴۲۷ھ/ ۲۰۰۶ء۔

۱۲۔ سنت خیر الانام۔ پیر محمد کرم شاہ الازھری۔ لاہور۔ ضیاء القرآن پبلیکیشنز۔

۱۳۔ ضیاء القرآن۔ پیر محمد کرم شاہ الازھری۔ لاہور۔ ضیاء القرآن پبلیکیشنز۔ ۱۳۹۹ھ۔

۱۴۔ علم اصول فقہ ایک تعارف۔ عرفان خالد ڈھلوں پاکستان۔ اسلام آباد۔ بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی۔ شریعہ اکیڈمی۔

۱۵۔ الفاروق، علامہ شبلی نعمانی (۱۸۵۷ء۔۱۹۱۴ء) لاہور، مکتبہ اسلامیہ، اشاعت ۲۰۰۵ء۔
۱۶۔ فتاویٰ رضویہ۔ امام احمد رضا محدث بریلوی پاکستان۔ لاہور۔ جامعہ نظامیہ رضویہ۔ رضا فاؤنڈیشن ۱۴۱۵ھ/ ۱۹۹۴ء۔
۱۷۔ فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر۔ مولانا محمد تقی امینی کراچی۔ قدیمی کتب خانہ۔ اشاعت جدید ۱۹۹۱ء۔
۱۸۔ فن اصول فقہ کی تاریخ۔ ڈاکٹر فاروق حسن کراچی۔ درالاشاعت۔ اردو بازار ۲۰۰۶ء۔
۱۹۔ فیروز اللغات اردو۔ الحاج مولوی فیروالدین لاہور۔ فیروزسنز P.C ۲۰۰۵ء۔
۲۰۔ محاضرات فقہ۔ ڈاکٹر محمود غازی۔ لاہور۔ الفیصل ناشران وتاجران کتب۔
۲۱۔ مسائل اجتہاد۔ مولانا وحیدالدین خان۔ لاہور۔ اردو بازار۔ دارالتذکیر۔
۲۲۔ مطالعہ فقہ اسلامی۔ کوڈ نمبر ۳۔۹۷ ۔اسلام آباد۔ علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی۔
۲۳۔ مقدمہ ابن خلدون (مترجم) عبدالرحمٰن ابن خلدون (اردو ترجمہ از احمد حسین) کراچی۔ مطبوعہ نفیس اکیڈمی ۱۹۷۷ء۔
۲۴۔ المنجد (مترجم اردو) لوئس معلوف، پاکستان، کراچی، دارالاشاعت، ۱۳۹۴ھ/۱۹۷۴ء۔
۲۵۔ الموافقات فی اصول الشریعہ۔ امام ابواسحٰق ابراھیم بن موسیٰ الشاطبی (متوفی ۷۹۰ھ) مترجم: مولانا عبدالرحمٰن کیلانی، لاہور، مرکز تحقیق دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری، طبع اوّل ۱۹۹۳ء۔

۳۔ جرائد ومجلّات

جرائد ومجلّات

۱۔ ماہنامہ ضیاءحرم، لاہور، شمارہ اگست ۲۰۰۱ء م۔
۲۔ مجلّہ فقہ اسلامی۔کراچی۔شمارہ اکتوبر/نومبر ۲۰۰۹ء م۔
۳۔ سہہ ماہی منہاج، لاہور، جلد نمبر۳، شمارہ نمبر۴، مصادر شریعت نمبر اکتوبر ۱۹۸۵ء م۔

ڈاکٹر محمد اویس معصومی کی دیگر کتب

(۱) قیاس کی شرعی حیثیت وضرورت۔ایک تحقیقی جائزہ

(۲) کفارہ کا اسلامی تصور۔ (شرعی قوانین میں لفظ کفارہ کا اطلاق، اہمیت اور فضیلت، ایک تحقیقی جائزہ)

(۳) مزاج کے تیور (شہوت وفطری تقاضوں کا تحقیقی جائزہ)

(۴) مقالاتِ اربعین

(۵) بوڑھے لوگ (اسلامی تعلیمات کے آئینے میں)

(۶) غیبت (مذمت، اسباب، علاج، کفارہ، اباحت)

(۷) بدشگونی اور فال کی شرعی حیثیت

(۸) بسم اللہ کی برکتیں

(۹) روشن فکر (بچوں کے عقا [illegible])

(۱۰) قیومِ زماں (حضور خواجہ محمد [illegible] علیہ کے حالاتِ زندگی)

(۱۱) کلیاتِ راہی (علامہ نذر محمد راہی رحمۃ اللہ علیہ کی شاعری پر مشتمل)



تلاش حق فاؤنڈیشن

تلاش حق فاؤنڈیشن

پی۔او بکس 8778 صدر کراچی۔

فون نمبر : 0345-2255080, 0300-7255711

E-mail : talashehaq@yahoo.com